N° 4 1958 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La psychologie du Christ

Depuis que le concile de Chalcédoine a défini l'unité de personne et la dualité des natures dans le Christ, la théologie a essayé de résoudre les problèmes ultérieurs que pose cette vérité mystérieuse. Elle a notamment cherché à déterminer ce qui constitue métaphysiquement la personne, de manière à expliquer comment le Christ, tout en ayant une nature humaine complète, ne possède pas de personne humaine : sur ce point, diverses opinions ont été émises, et la discussion se poursuit. Voici qu'à une époque toute récente, un autre problème a attiré spécialement l'attention des théologiens et suscité d'assez vives controverses : comment faut-il concevoir la psychologie humaine du Christ dans ses rapports avec la personne divine du Verbe? Cette psychologie est-elle autonome, et autonome au point qu'on doive affirmer l'existence d'un moi humain? C'est cette question, âprement débattue à l'heure actuelle, que nous voudrions envisager ici. Bien souvent, les auteurs y mêlent la question métaphysique de la constitution de la personne, avec la question connexe de la présence ou de l'absence d'un *esse* humain dans le Christ. Nous ferons abstraction autant que possible de ces aspects métaphysiques du problème pour ne regarder que la question proprement psychologique, celle de la conscience humaine du Verbe incarné. Comment le Christ, dans son humanité, s'apparaît-il à lui-même? Comment se connaît-il comme Fils de Dieu? Quelle influence exerce la personne divine du Verbe sur le déploiement de sa psychologie humaine?

UNE PRESENTATION DRAMATIQUE DU MOI HUMAIN DU CHRIST : LE « TOURNOI D'AMOUR » SELON LE P. DEODAT DE BASLY

C'est le P. Déodat de Basly, O.F.M., qui se trouve à l'origine des controverses contemporaines sur la psychologie du Christ. A défaut de pouvoir publier un gros ouvrage intitulé *La Métaphysique de l'Homme-Dieu,* il fit paraître en 1927, à l'âge de 75 ans, un roman, *La*

Christiade Française, où était exposée sa théorie christologique. Le héros de ce roman, qui a pour nom le Fr. Avit, mais représente en réalité l'auteur lui-même, raconte, à la manière d'une « épopée idyllique et tragique à la fois », le tournoi d'amour par lequel s'expliquent l'Incarnation et la vie du Christ. Le roman a été complété par une série d'articles doctrinaux, qui ajoutent de nouvelles précisions et confirmations à la pensée du P. Déodat [1].

Le tournoi d'amour se livre entre le « Dieu Trine » et l'« *Assumptus Homo* ». Le Dieu-Trinité, qui est « jubilant amour de lui-même », veut être aimé du dehors par un être extrinsèque à lui. C'est pourquoi il crée un « Aymeur suprême », quelqu'un qui est extrinsèque à l'Absolu et qui se vouera à l'aimer : c'est le Christ-homme ou « *Assumptus Homo* ». De fait, l'*Assumptus Homo* pousse à l'extrême son amour pour le Dieu Trine, car il demande de mener une lutte héroïque contre les parties inférieures de lui-même en allant jusqu'aux dernières limites de la souffrance. C'est ainsi que la lutte et la douleur entrent comme éléments tragiques dans l'épopée de l'amour : par le suprême martyre du Calvaire, l'Homme-Dieu témoigne d'un amour héroïque qui, en vertu d'un pacte accepté par Dieu Trine, vaut à l'humanité le salut. Tel est le « tournoi de deux Aymeurs en réelle et vivante bataille d'amour : l'un, Dieu Trine, épuisant son infini Pouvoir jusqu'à ne pouvoir se créer un extrinsèque Aymeur plus grand que l'Homme-Dieu, et l'autre, l'Homme-Dieu, s'épuisant à donner à Dieu Trine une telle somme d'amour qu'il n'en puisse exister qui la surpasse [2] ».

Ce qu'il importe surtout de noter, c'est que ce tournoi ne met pas en présence le Père et le Fils, comme on aurait pu le penser. Les deux jouteurs du tournoi doivent être des individus autonomes, doués d'une intelligence propre et d'une volonté propre. Or le Père et le Verbe ne sont pas de tels individus autonomes, parce que « l'Absolu n'est qu'un unique et indivisible pouvoir spirituel d'intelligence et de volonté ». Il n'y a donc qu'un individu autonome pour la Trinité. Voilà pourquoi le premier jouteur ne peut être que le Dieu Trine. On peut d'ailleurs l'appeler Père, puisque le Dieu Trine est Créateur du monde et dès lors Père de sa création. Quant à l'autre jouteur, qui ne peut être le Verbe, ce sera l'*Assumptus Homo,* car lui aussi est un individu autonome, ayant en propre une intelligence et une volonté humaines. C'est « un Agisseur, un Aymeur initiatif et libre [3] ».

1. Citons notamment : *En Christiade Française, I, L'Assumptus Homo, L'emmêlement de trois conflits, Pélage, Nestorius, Apollinaire,* dans *La France Franciscaine,* XI (1928), p. 265-313; *En Christiade Française, II, Le Moi de Jésus-Christ, Le déplacement des autonomies,* dans *La France Franciscaine,* XII (1929), p. 125-160, 325-352; *Structure philosophique de Jésus, l'Homme-Dieu,* surtout le I, *Ma ligne de cheminement,* dans *La France Franciscaine,* XX (1937), p. 5-40; la suite de l'article se trouve *ibid.,* p. 315 s, et XXI (1938), p. 5 s, mais l'article est demeuré inachevé, par suite de la mort de l'auteur, survenue en 1937.

2. *Structure philosophique de Jésus,* I, p. 32.

3. *Ibid.,* p. 33.

Dès lors, il n'y a plus à s'étonner que l'on doive reconnaître au Christ un moi humain. L'*Assumptus Homo* est « un sujet pensant : « Je » , un réel disant : « Moi », comme d'ailleurs tout être intelligent et volontaire [4] ». Dans cette perspective, la psychologie du Christ est conçue comme celle d'un moi humain qui est posé en face de la Trinité.

Mais cette façon d'attribuer un moi humain au Christ paraît aussitôt pleine de dangers. Car ce moi qui est posé en face de la Trinité et par conséquent en face du Verbe, est-ce encore un moi du Verbe, selon le P. Déodat, et comment la psychologie humaine du Christ se rattache-t-elle au Verbe? L'auteur n'hésite pas à nier que l'*Assumptus Homo* soit par identité le Verbe : il est « subjoint au Verbe », ou le Verbe lui est « surjoint ». Cette conjonction entre l'*Assumptus Homo* et le Verbe demeure externe, si bien qu'ils forment un tout hétérogène. Lorsqu'on dit que le Christ-homme est Dieu, cela signifie simplement, selon la voie qui est appelée «réciprocation prédicative », qu'il ne fait qu'un tout avec Dieu. Jésus n'est donc pas Dieu *in recto,* mais seulement *in obliquo,* en ce sens qu'il est un homme subjoint à Dieu.

Ainsi, dans l'Evangile, ce n'est pas le Verbe qui agit par les actions humaines de Jésus. Le Verbe incarné n'est pas « l'Agisseur principal » d'une action dont l'*Assumptus Homo* ne serait que la cause instrumentale. Le P. Déodat voudrait même remplacer la notion d'incarnation par celle de *susception déitante,* et il trouve équivoque l'expression de « Verbe incarné », qui peut conduire à une fausse interprétation des faits évangéliques : « ...Votre boussole, c'est le fait que le Verbe est incarné. Vous naviguez dans les eaux, dans les textes des Evangiles, ne voyant que le Verbe incarné, lequel marche, lequel s'arrête au puits de Sichar, lequel prie le Père à Gethsémani, lequel meurt au Calvaire, lequel fait cuire des poissons sur la braise pour ses apôtres sur les rives du lac de Galilée. Tout cela est vrai, mais comment comprenez-vous que le Verbe incarné fasse tout cela? *In recto* sans doute? Que non point [5] ». Ce n'est pas le Verbe qui accomplit ces actions, mais l'*Assumptus Homo,* car « chaque esprit créé est cause principale de ses propres actions [6] ».

Selon pareille manière de voir, que devient l'unité de personne de l'homme Jésus avec le Verbe? Précisément, le P. Déodat regrette qu'on ait introduit en christologie le concept de personne; c'est ce concept qui a tout embrouillé et qui a fait perdre de vue l'autonomie de l'*Assumptus Homo,* à laquelle on a voulu à tort substituer l'autonomie du Verbe incarné. Il serait préférable de laisser ce concept, et

4. *Christiade Française,* II, p. 182 s.
5. *Structure philosophique de Jésus,* p. 36.
6. *Ibid.,* p. 37.

de parler simplement d'individu intelligent. Il y a deux individus intelligents en présence : le Dieu Trine et l'*Assumptus Homo* [7].

Un disciple du P. Déodat, le P. Seiller, franchira le pas décisif en affirmant que l'Homme uni au Verbe possède une personnalité psychologique humaine [8]. C'est bien la conclusion logique de tout le système proposé dans le tournoi d'amour, où le Christ-homme est considéré comme ayant sur le plan humain tout ce qui constitue une personne. L'étude du P. Seiller a été mise à l'index.

Cette présentation d'un moi humain du Christ apparaît donc enveloppée dans des vues difficilement acceptables, qui attribuent au Christ l'équivalent d'une personne humaine, et qu'on ne peut guère défendre contre le reproche de nestorianisme. La théorie du P. Déodat a cependant suscité des appréciations favorables de la part d'auteurs qui l'estimaient surtout pour l'autonomie qu'elle reconnaissait à la psychologie humaine du Christ [9]. Mais elle a trouvé également un implacable adversaire dans le P. Diepen, O.S.B., qui l'a taxée de « scotisme apocryphe » et a montré qu'elle était incompatible avec la christologie traditionnelle [10].

LE MOI HUMAIN DU CHRIST, SELON L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE INSTITUEE PAR LE P. GALTIER

Si le roman du P. Déodat a eu le mérite de poser plus vivement pour les théologiens le problème du moi humain du Christ, c'est le P. Galtier qui, d'une manière systématique, s'est efforcé de déterminer le contenu de la conscience humaine du Christ et d'élucider son rapport avec la personne divine du Verbe.

Dans son ouvrage publié en 1939 : « *L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience* », il part du principe que l'on ne peut identifier personne et conscience de soi, comme Günther et son école avaient tenté de le faire au XIX[e] siècle. S'il fallait admettre cette identification, on serait contraint de n'affirmer qu'une seule conscience dans le Christ et d'exclure une conscience proprement humaine

7. *Christiade Française*, II, p. 193; *L'Assumptus Homo*, dans *La France Franciscaine*, XI (1928), p. 313.

8. L. Seiller, *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, dans *Franziskanische Studien*, XXXI (1949), p. 49-76, 246-274. Cfr *Act. Ap. Sed.*, 43 (1951), n. 12, et *N.R.Th.*, 1951, p. 1095.

9. On peut citer J. Rivière, le théologien de la rédemption, et Mgr Devreesse; ils n'adhèrent pas proprement à la doctrine du P. Déodat, et se bornent à trouver heureuse son orientation.

10. H. Diepen, *Un scotisme apocryphe : la christologie du P. Déodat de Basly, O.F.M.*, dans la *Revue Thomiste*, XLIX (1949), p. 428-492; *La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue Thomiste*, L (1950), p. 82-118, 290-329; *La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, *ibid.*, p. 515-562. Dans le premier article, se trouvent une bibliographie complète des œuvres et articles du P. Déodat, ainsi qu'un bref relevé des appréciations favorables (p. 431, n. 1).

comme on exclut une personne humaine. Ou si l'on reconnaissait la présence d'une conscience humaine, on serait conduit à attribuer deux personnes au Christ. Mais comme la personne ne se définit pas par la conscience, il n'y a pas de difficulté à affirmer une conscience humaine dans le Christ tout en maintenant l'unité de la personne divine.

Le P. Galtier analyse l'acte de conscience en général et déclare que plus qu'aucun autre, cet acte « procède directement et formellement de la nature en tant que telle ». L'acte de conscience n'est autre chose que « la nature se saisissant engagée dans ses actes » ; c'est « la nature qui, à proprement parler, s'y reflète et y est directement atteinte ». Par conséquent, la conscience procède de la nature et se porte vers la nature comme vers son objet : la nature est « l'objet formel et nécessaire de l'acte de conscience [11] ».

S'il faut s'abstenir d'identifier conscience et personne, il faut également éviter d'identifier le « moi » à la personne. Dans l'expérience psychologique immédiate des états de conscience, on trouve un « je » et un « moi ». « Je » et « moi » sont connexes mais distincts : le « moi » « répond aux phénomènes de la vie psychique, aux impressions, aux états d'âme perçus comme se succédant en nous » ; le « je », « à ce qui en est perçu comme le principe actif et unificateur ». Le « moi » et le « je » sont perçus simultanément par la conscience, mais le « moi » se présente à elle comme objet de connaissance, tandis que le « je » lui apparaît comme le sujet qui connaît [12].

Outre ce « je » ou « moi » empirique, psychologique, il faut admettre le « je » ou « moi » profond, substantiel. En effet, le « moi » est perçu comme fixe et immuable sous le flux des activités conscientes. Les psychologues discutent pour savoir si ce « moi » substantiel tombe sous l'emprise de la conscience ; mais s'il l'est, c'est uniquement comme « principe ou support immédiat des actes psychiques constituant le « moi » psychologique [13] ».

Le P. Galtier en vient alors à considérer le cas du Christ. Au Christ il faut en premier lieu reconnaître un « moi » humain empirique. Le Christ ne serait pas vraiment homme s'il n'avait eu des états de conscience s'unifiant dans un « moi » phénoménal. Bien plus, il faut de la même façon lui reconnaître un « moi » humain substantiel, car les deux sont inséparables. La psychologie humaine du Christ « serait faussée si son « moi » superficiel et empirique n'avait point sa racine et son point d'attache dans un « moi » profond du même ordre [14] ». Ce « moi » substantiel n'est d'ailleurs en fait que la nature humaine, puisque, nous l'avons vu, la conscience procède de la nature et a pour objet la nature.

---

11. *L'unité du Christ*, p. 335.
12. *Ibid.*, p. 339 s.
13. *Ibid.*, p. 343.
14. *Ibid.*, p. 345 s.

Tel est le « moi » humain qui s'exprime dans l'Evangile. Le « je » des discours du Christ est un « je » d'homme, et les affirmations du Christ sur lui-même jaillissent de sa nature humaine. Lorsque le Christ prie, c'est le « moi » humain qui s'adresse à Dieu, aux trois Personnes divines, selon l'interprétation qu'en proposait le P. Déodat de Basly. Même des paroles qui portent affirmation par le Christ de sa divinité sont des paroles d'homme, émanant d'un « moi » humain. A reconnaître un « je » ou « moi » humain substantiel, « on ne fait qu'énoncer, en termes psychologiques, ce dont la foi nous assure la présence dans le Christ : une nature humaine agissant et se manifestant comme la nôtre, se reflétant donc dans sa conscience et s'exprimant dans le « je » ou le « moi » qui jaillit de ses lèvres [15] ».

Ce « moi » humain substantiel, considéré en lui-même, est pareil à celui des autres hommes : « en lui-même, rien ne le distingue de ce qu'il serait dans une personne humaine », tout comme la nature [16]. Et cependant, ce « moi » n'est pas une personne, parce que la nature humaine du Christ n'en est pas une.

Ainsi apparaît l'autonomie de la psychologie humaine du Christ : dans la conscience humaine, rien de divin ne transparaît directement; même l'union hypostatique lui échappe. Toutes les spontanéités vitales et psychologiques de la nature humaine sont conservées intactes, inaltérées. Cependant cette autonomie psychologique ne s'accompagne nullement d'une autonomie ontologique; car, sur le plan ontologique, il y a dépendance totale, absolue, de la psychologie humaine à l'égard du Verbe. En effet toute la nature humaine du Christ, jusque dans son être le plus profond, est propriété du Verbe.

Cette dépendance ontologique vis-à-vis du Verbe demande à être bien comprise. Elle ne signifie pas que le Verbe détermine l'agir humain et qu'il en modifie la structure. Il ne fait que s'approprier une activité dont la nature humaine demeure le seul principe formel et qui n'est donc pas modifiée par l'union hypostatique.

De plus, lorsque le Verbe gouverne et dirige l'activité humaine, il ne le fait pas au titre de l'union personnelle avec elle. Car autre est l'union, et autre le mouvement imprimé à la nature prise en main comme instrument par le Verbe. A la différence de l'union, qui se termine à la personne, le mouvement dérive de la nature divine et est donc commun aux trois personnes. « Seul à posséder l'instrument qu'il s'est uni, le Verbe n'est pas seul et il ne saurait être seul à la mouvoir. Les impulsions qu'il lui communique viennent également du Père et du Saint-Esprit. Bien plus, c'est au Père lui-même qu'elles sont constamment attribuées. C'est le Père qui livre son Fils à la

15. *Ibid.*, p. 346.
16. *Ibid.*, p. 349.

mort et l'invite à l'accepter. De même est-ce le Père qui l'investit de sa puissance, le fait roi et l'établit juge des vivants et des morts [17]. »

Un dernier problème se pose. Par sa conscience humaine, le Christ ne perçoit point sa personnalité propre. Ses activités psychologiques et états de conscience, spontanément attribués au « moi » humain, n'offrent par eux-mêmes rien qui détourne de les attribuer à ce « moi » comme sujet dernier et unique. On doit dire que « si elle se fût connue uniquement par la voie de la conscience directe, la nature humaine du Christ aurait pu et dû s'apparaître comme étant en elle-même une personne [18] ». Qu'est-ce qui l'empêche de commettre cette erreur, et comment le Christ est-il informé de sa personnalité divine? Ici intervient la vision béatifique. Cette vision empêche l'humanité du Christ de se prendre pour une personne, car, grâce à elle, dès le premier moment de son existence, cette humanité s'est apparue telle qu'elle est, c'est-à-dire partie du tout substantiel qu'elle constitue avec le Verbe. « La même conscience qui, en percevant les impressions et les opérations de sa nature humaine, lui permet de dire : j'ai soif; j'obéis, perçoit aussi la vision de la nature divine qui lui permet de se dire Dieu par son humanité elle-même [19]. »

Notons que cette vision, bien qu'elle soit perçue par la conscience, ne s'identifie pas à un acte de prise de conscience de soi, si bien qu'en termes propres le Christ n'a pas conscience de sa divinité : mais il la voit et il la connaît. « Le fait, pour la nature humaine, de voir le Verbe et de se voir unie à lui ne l'en rend pas plus consciente que le fait, pour nous, de connaître notre famille ou notre nationalité ne nous donne conscience de l'une ou de l'autre. Pour se dire le Fils de Dieu, le Christ a besoin de savoir, de voir même, qu'il l'est et en quel sens ou de quelle manière; mais il ne lui est pas plus nécessaire qu'il ne lui est possible d'en avoir conscience [20]. »

C'est donc par la vision béatifique que se réalise l'unité psychologique du Christ, le lien de sa connaissance humaine avec la personne divine. Cette vision, c'est « la clef de sa psychologie humaine [21] ».

Telle est la doctrine du « moi » humain proposée par le P. Galtier. Elle fut vigoureusement attaquée par Mgr Parente. Dans la controverse qui s'en suivit, le P. Galtier parut adopter, en ce qui concerne le « moi » humain du Christ, une position moins radicale. Alors que dans son livre il avait admis l'existence d'un « moi » empirique et d'un « moi » ou d'un « je » substantiel, il nia dans des articles posté-

17. *La conscience humaine du Christ,* dans *Gregorianum,* XXXII (1951), p. 566.
18. *L'unité du Christ,* p. 350.
19. *Ibid.,* p. 371.
20. *Ibid.,* p. 360, n. 1.
21. *Ibid.,* p. 361.

rieurs l'existence d'un « moi » ontologique humain [22], rapporta le « je » du Christ au Verbe incarné, ce qui paraît impliquer un unique « je » dans le Christ [23], et distingua plusieurs « moi » psychologiques humains dans le Christ comme en chaque homme : des expressions telles que « je me domine », « je me défie de moi », montrent plusieurs « moi » psychologiques chez une même personne [24]. En ce sens, le « moi » psychologique ne désignerait plus qu'une activité ou état psychique.

Cette manière d'envisager « je » et « moi » peut se comparer à celle qu'avait exprimée Mgr Gaudel : il y a un seul « je » dans le Christ, le « je » hypostatique du Verbe, mais il y a deux « moi », un « moi » divin et un « moi » humain. Pour éclairer l'unité de ce « je » dans la dualité des « moi », Mgr Gaudel invoque, dans l'expérience psychologique commune des hommes, le fait d'une diversité de « moi » suivant les différents états psychiques, pour un même « je » qui les organise et les unifie [25]. Selon cette théorie, il y aurait donc un « moi » humain dans le Christ, mais pas de « je » humain.

FAUT-IL RECONNAITRE AU CHRIST UN « MOI » HUMAIN ?

Quelle que soit la réponse que l'on fasse à cette question, il importe d'abord d'éviter toute application, à l'humanité du Christ, de termes qui désignent normalement une personne et pourraient donner à penser que le Christ possède une personne humaine. Le P. Déodat de Basly a usé d'expressions qui paraissaient attribuer au Christ-homme la personnalité : l'*Assumptus Homo* est quelqu'un, un individu autonome, un « agisseur », un « aimeur ». D'ordinaire, un « quelqu'un », ou un individu intelligent et volontaire, est une personne. Il faut donc se garder de caractériser de la sorte l'humanité du Christ. Même l'expression *Assumptus Homo*, bien qu'elle soit patristique, employée notamment par saint Augustin, doit être interprétée avec discernement, car elle serait susceptible d'une interprétation adoptianiste. Dire que le Christ est un homme assumé par le Verbe pourrait suggérer que cet homme est, comme tel, un être personnel, une personne humaine assumée par une personne divine; plutôt que d'un homme assumé, on parlera d'une humanité assumée par le Verbe. Le P. Déodat a été mal inspiré en préférant « *Assumptus Homo* » à « Verbe incarné ».

On ne peut promouvoir un « moi » humain chez le Christ avec

22. *La conscience humaine du Christ,* dans *Gregorianum,* XXXII (1951), p. 535.
23. *La conscience humaine du Christ,* dans *Gregorianum,* XXXV (1954), p. 228.
24. *Greg.,* 1951, p. 535; 1954, p. 228.
25. *Le mystère de l'Homme-Dieu,* Paris, 1939, II, p. 138 s. En ce qui concerne le moi divin, l'auteur estime que le Verbe ne fait que s'approprier un moi commun aux trois personnes (p. 139).

l'intention de rejeter dans l'ombre la personne ou de la réduire à peu de chose. Le P. Déodat, qui critiquait le nom de personne, ramenait à une réalité pâle et composite la personne du Verbe incarné, puisqu'il la regardait comme un tout hétérogène. Et de plus, cette personne n'avait plus guère de rôle à jouer, puisque les rôles étaient dévolus respectivement à l'*Assumptus Homo* et au Dieu Trine. Le grand défaut du « baslisme » est de ne prendre attention qu'aux natures, et à les revêtir en fait des propriétés des personnes : la nature humaine est placée en face de la nature divine sous forme de deux individus autonomes.

Dans toute analyse de la psychologie du Christ, il faut garder le nom et la réalité de la personne du Verbe incarné, et reconnaître son rôle. Le principe fondamental en cette matière nous semble devoir être celui-ci : il n'y a pas de divorce entre le plan ontologique et le plan psychologique. On n'a pas à se rattraper, dans le domaine de la psychologie, de ce qu'on doit concéder au niveau ontologique, et il ne s'agit pas de compenser, par une autonomie psychologique poussée au maximum, l'unité ontologique de personne qu'on doit admettre. On ne peut, comme le P. Seiller avait voulu le faire, affirmer une personnalité psychologique humaine tout en intégrant cette personnalité au plan métaphysique dans la personne du Verbe. L'expression dont se sert le P. Galtier à propos du « moi » empirique humain du Christ : « personnalité psychologique ou morale [26] » est également dangereuse ; certes pareille expression désigne, plutôt que le fait de la personne, les qualités propres à telle personne ; mais il reste que d'habitude on parle de personnalité là où il y a personne.

L'Encyclique « *Sempiternus rex* », publiée à l'occasion du 15e centenaire du concile de Chalcédoine, a souligné que l'unité de personne [26] interdit de poser dans le Christ deux individus, dont l'un serait un « *homo assumptus* » doué d'une pleine autonomie, et qu'on ne peut concevoir la nature humaine du Christ comme constituant une sorte de sujet *sui iuris* [27]. Ce texte laisse subsister la liberté de discussion sur le moi humain du Christ [28], mais il indique l'orientation selon laquelle on doit aborder ce problème.

Le but à poursuivre n'est pas d'attribuer au Christ-homme le maximum de ce qu'on attribue à une personne humaine pourvu que ce ne soit pas manifestement incompatible avec l'existence d'une unique

---

26. *L'unité du Christ*, p. 344, 346.
27. *Act. Ap. Sed.*, 1951, p. 638 ; *N.R.Th.*, 1951, p. 980.
28. Le texte primitivement publié par l'*Osservatore Romano* portait « saltem psychologice... subiectum quoddam sui iuris », mais les mots « saltem psychologice », qui paraissaient viser la théorie du P. Galtier ont été omis dans le texte officiel des *Acta Apostolicae Sedis*. Bien que Mgr Parente (*L'Io di Cristo*, Brescia, 1955, p. 356, n. 537) veuille voir dans cette omission un renforcement de la réprobation, il semble qu'elle procède de l'intention de laisser la liberté dans cette question discutée.

personne divine, mais bien plutôt de rechercher comment, sur le plan psychologique, se traduit l'unité de personne affirmée sur le plan ontologique. Remarquons d'ailleurs que c'est à ce plan psychologique qu'est faite la présentation du Christ dans l'Evangile : le Christ apparaît comme celui qui, dans sa psychologie humaine, a conscience d'être le Fils de Dieu.

Une fois ce principe posé, venons-en à l'examen de la question.

En premier lieu, il est certain que le Christ a eu une conscience humaine, et qu'il faut donc reconnaître, dans l'unité de sa personne, deux consciences, l'une divine et l'autre humaine. Il faut immédiatement exclure toute intrusion de la conscience divine dans la conscience humaine, intrusion qui aurait pour résultat de modifier la nature de la prise de conscience humaine en y introduisant des éléments divins. Pareille intrusion impliquerait en effet une confusion, au moins partielle, entre opérations divines et humaines. Or les deux natures demeurant, suivant la formule de Chalcédoine, exemptes de confusion, il faut admettre que les opérations de ces natures n'ont pas non plus de confusion entre elles. Il n'y a donc pas dans le Christ de conscience divino-humaine.

Le fait que la conscience ne soit pas proprement une opération mais une propriété de l'activité psychologique de l'homme et plus spécialement de l'activité d'intelligence ne diminue en rien la valeur de ce raisonnement. Il suffit que la conscience appartienne à l'opération de la psychologie humaine pour qu'elle demeure étanche vis-à-vis de la conscience qui appartient aux opérations divines.

De cette conscience humaine, qui n'est qu'humaine, peut-on déduire, avec le P. Galtier, l'existence d'un « moi » humain? Il faudrait pour cela que ce « moi » humain ne désigne que la nature humaine, et nullement la personne. Le P. Galtier reconnaît que dans le langage ordinaire le « moi » est rapporté à la personne : « le mot lui-même, dit-il, « moi » ou « je », s'emploie couramment au sens de personne [29] ». Mais il estime que c'est à tort, que la conscience procède de la nature et a pour objet la nature, et que par conséquent le moi profond s'identifie proprement à la nature, non pas nécessairement à la personne là où la nature ne serait pas personne.

Comme il s'agit de l'expérience psychologique la plus commune et la plus fondamentale, n'est-ce pas la manière courante d'envisager le « moi » qui correspond à la réalité perçue? Les hommes ont conscience d'atteindre leur personne dans leurs activités et états psychologiques. Quel est celui qui, interrogé sur son « moi » conscient, hésiterait à dire que ce « moi », c'est sa propre personne? Qui songerait à prétendre que ce « moi », c'est simplement sa nature humaine, na-

29. *L'unité du Christ*, p. 337.

ture qui se retrouve semblable en autrui? Au contraire, chacun considère ce « moi » comme exclusivement propre, ce par quoi il se différencie d'autrui ou s'oppose même à lui. Le « moi » vise donc bien la personne comme telle, et non la simple nature : l'identification du « moi » avec la nature ne répond pas à l'expérience psychologique première.

Par ce « moi », il faut entendre à la fois le « je » et le « moi ». Car les deux sont perçus comme identiques. Le « je » désigne le sujet qui agit et perçoit; le « moi », le sujet qui subit ou qui est perçu. Mais c'est identiquement le même sujet, apparaissant dans son rôle actif ou dans sa passivité. Cette identité du « je » et du « moi », comme identité de ce qui perçoit et de ce qui est perçu, est précisément la caractéristique de la conscience, qui consiste à se percevoir soi-même, à se connaître. Il n'y aura donc pas à poser dans le Christ un « moi » autre que le « je », car ce serait porter atteinte à la caractéristique fondamentale de la conscience humaine possédée par lui.

Quant à la pluralité de « moi » psychologiques dans un homme, il faut observer qu'il ne s'agit pas en réalité de plusieurs « moi » : quel est l'homme qui s'attribuera plusieurs « moi »? Chacun considère son « moi » comme unique, et plusieurs « moi » signifient plusieurs personnes. Mais ce « moi » unique, il est vrai, peut être diversement coloré par des états psychiques particuliers, ou peut être également considéré sous des aspects différents. La pluralité ne se trouve pas en fait dans le « moi » lui-même, mais dans ces états ou aspects : c'est ainsi, par exemple, que l'on pourra parler du « moi » volontaire qui domine le « moi » affectif : « je me domine ». En prononçant ces mots, on suppose le « je » et le « moi » identiques, bien qu'envisagés sous des points de vue divers.

Il n'y a donc qu'un seul « moi » psychologique, à proprement parler, chez n'importe quel homme. C'est un « moi » empirique, puisqu'il est perçu dans une expérience immédiate; mais c'est en même temps un « moi » profond, car intuitivement je le saisis comme une donnée première, une indubitable réalité, d'où jaillit mon activité ou qui sous-tend tous mes états intérieurs. Ce « moi » profond, surtout si je le regarde dans sa profondeur, c'est justement ce que j'appelle ma personne.

Que le « moi » désigne la personne, cela n'entraîne pas d'ailleurs que la personne soit tout entière exprimée dans la conscience par le « moi ». La conscience ne révèle la personne que pour autant qu'elle est engagée dans des activités psychologiques; elle ne manifeste donc pas le tout de la personne, ni ne montre directement ce qu'est la personne en soi, indépendamment de ses activités. Mais c'est bien la personne qu'elle atteint; le « moi » est identiquement la personne, plus précisément la personne dans son expression consciente.

Dès lors, s'il y a dans le Christ une unique personne divine, le

« moi » de la conscience humaine du Christ ne peut désigner que cette personne : il doit lui être identique. Dans sa conscience humaine, le Christ perçoit son « moi » qui est celui du Fils de Dieu. Il n'y a donc pas en lui de « moi » humain ; il y a conscience humaine d'un « moi » divin. Que ce « moi » divin prenne dans la conscience humaine une coloration foncièrement différente de celle qu'il possède dans la conscience divine, c'est indéniable, vu la différence qui sépare conscience humaine et conscience divine. Cette différence n'est nullement atténuée par l'union hypostatique, puisque celle-ci n'opère aucune confusion des natures. La conscience humaine du Christ fonctionne comme une autre conscience humaine, et nullement à la manière de la conscience divine. Mais la différence, si grande, laisse subsister l'identité du « moi ». C'est un « je » divin qui prend humainement conscience de lui-même.

Cette conclusion de la psychologie répond aux données de l'Evangile. Car si l'on voulait expliquer le « je » ou le « moi » du Christ comme « moi » humain, on se heurterait aussitôt aux déclarations du Sauveur sur sa propre divinité. Le « je » du Christ ne s'attribue pas seulement des actions, affections ou souffrances humaines, comme dans les mots « j'ai soif », mais aussi une préexistence divine : « Avant qu'Abraham ne vînt à l'existence, je suis [30] ». Ce « je suis » indique un « je » éternel [30] divin. C'est donc bien un « moi » divin qu'atteint la conscience humaine du Christ. Et d'autre part, le « je » du « je suis » est identique au « je » du « j'ai soif » : c'est l'unique « je » du Christ, auquel sont rapportées successivement l'existence divine et une souffrance humaine. Remarquons que la preuve de la divinité du Christ dans l'Evangile repose tout entière sur l'identité du « moi » du Christ-homme avec le moi de Fils de Dieu. Lorsque le Christ se déclare Fils de Dieu, cela suppose que son « moi », qui s'exprime dans des paroles humaines et à travers une conscience humaine, est le « moi » divin du Fils de Dieu.

Un épisode comme celui de la déréliction en croix ferait-il difficulté à cette manière de voir ? On l'a pensé ; en faveur d'un certain « moi » humain, déterminé d'ailleurs très prudemment et conçu comme n'étant pas autonome, on a invoqué les paroles : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné [31] ? » Elles indiquent, dit-on, un abandon de la part de Dieu, abandon qui ne peut frapper un « moi » divin ; cet abandon doit atteindre un centre psychique humain, un moi humain. Le « moi » divin du Christ est en effet incapable, comme tel, de souffrir, et ne peut donc être celui qui exprime ici cette souffrance d'abandon [32]. Nous ne pouvons envisager tous les problè-

30. *Joh.*, VIII, 58.
31. *Mt.*, XXVII, 46 ; *Mc*, XV, 34.
32. C'est l'observation que propose R. Haubst en conclusion de son article *Probleme der jüngsten Christologie*, dans *Theologische Revue*, 52 (1956), 162.

mes que pose la déréliction ; bornons-nous à observer que si le « moi » divin est incapable de souffrir dans la nature divine, il est capable de souffrir dans la nature humaine qu'il a assumée et qu'il peut donc, dans cette nature humaine, ressentir l'abandon de la part du Père. C'est donc encore ce même « moi » divin qui s'exprime à travers sa conscience humaine.

Les principes de la psychologie et les données de l'Evangile s'accordent donc pour nous faire exclure un « moi » proprement humain, et nous faire admettre dans le Christ la conscience humaine d'un « moi » divin.

LA CONNAISSANCE PAR LE CHRIST DE SA PERSONNALITE DIVINE

En nous efforçant de répondre au problème de l'existence d'un « moi » humain dans le Christ, nous avons en même temps engagé la solution d'un autre problème : comment le Christ a-t-il connaissance humaine de sa personnalité divine?

Dans la perspective où s'était mis le P. Galtier, ce second problème avait pris une particulière acuité, puisque le Christ dans sa conscience humaine ne percevait qu'un « moi » humain, qui n'était pas sa personne divine. Il fallait alors trouver, ailleurs que dans cette conscience humaine, le fondement sur lequel s'appuyaient les déclarations de filiation divine. Nous avons vu comment le P. Galtier a cherché son explication dans la vision béatifique, qui permet au Christ de voir le Verbe, et le Verbe comme lui étant uni.

On n'a pas manqué de faire remarquer l'insuffisance de cette solution [33]. Car ce qu'il s'agit de justifier, ce n'est pas une connaissance que le Christ possède de la personne du Verbe et du lien entre cette personne et sa nature humaine, mais c'est proprement la conscience de sa personnalité divine. En se disant Fils de Dieu, le Christ avait conscience humaine de l'être. Or la vision béatifique n'aurait pu lui donner cette conscience. Elle est une perception de Dieu saisi immédiatement comme objet de vision, mais nullement comme sujet et objet de conscience. Tout autre chose est de se percevoir comme sujet par la conscience, et d'atteindre une personne comme objet par la vision. Le P. Galtier n'ignore pas cette différence, puisqu'il note que « le fait, pour la nature humaine, de voir le Verbe et de se voir unie à lui ne l'en rend pas plus consciente que le fait, pour nous, de connaître notre famille ou notre nationalité ne nous donne conscience de l'une ou de l'autre ».

Or cette différence paraît condamner toute tentative d'expliquer

33. Cfr notamment Mgr Parente, *op. cit.*, p. 347 ; A. Perego, *Il lumen gloriae e l'unità psicologica di Cristo*, dans *Divus Thomas*, 1955, p. 104 s.

simplement par la vision béatifique la connaissance que le Christ possède de sa filiation divine. Car cette connaissance est une conscience; en y substituant une vision, jamais on n'obtiendra une conscience : voir la personne du Verbe ne sera jamais l'équivalent de prendre conscience d'être la personne du Verbe.

Sur ce point, certains adversaires du P. Galtier adoptent partiellement ses vues. Ils admettent, il est vrai, un commencement de prise de conscience, mais qui se complète par la vision béatifique pour atteindre la personne divine. Ainsi, le P. Diepen estime que la personne divine demeure en dehors du champ d'observation de la conscience, et que dès lors la conscience humaine du Christ s'ouvre en quelque sorte vers une personne qu'elle ne peut atteindre par elle-même. Les actes humains du Christ sont donc perçus dans cette conscience « comme des actes de quelqu'un qui n'est pas simplement la nature humaine subsistant à part soi », « comme des actes non pas autonomes mais dépendants ». De qui dépendent ces actes? La conscience ne le montre pas, mais la vision béatifique vient compléter cette donnée en faisant connaître la personne dont l'activité humaine est dépendante [34]. Le P. J. H. Nicolas pense de même : « Il faut certainement dire que, si elle n'avait pas la vision béatifique, l'âme du Christ aurait conscience d'un mystère. Sa conscience ne se refermerait pas sur un « moi » humain qui n'existe pas, et serait impuissante à atteindre son « moi », qui est divin... » Ce serait une situation étrangement dramatique. Mais voici la vision béatifique : elle « ne saurait suppléer à la conscience humaine du Christ, mais elle peut la compléter et la délivrer de la gêne intolérable où elle se trouverait, si elle était laissée à elle-même. Grâce à elle, le Christ avait humainement conscience d'être le Verbe, il atteignait à la racine dernière de ses opérations et de ses impressions le Moi divin à qui elles appartenaient en propre, comme nos opérations et nos impressions appartiennent à notre moi humain [35] ».

Cette théorie d'un achèvement d'une prise de conscience par la vision béatifique fournirait-elle une solution satisfaisante? La vision peut certes procurer une connaissance qui aurait manqué à l'acte de conscience; mais elle ne peut, semble-t-il, prolonger une conscience de soi *comme conscience*. Elle ne peut suppléer partiellement à une

34. *La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin,* dans *Revue Thomiste,* 50 (1950), p. 532.

35. *Chronique de Théologie dogmatique,* dans *Revue Thomiste,* 53 (1953), p. 423-424. Dans le même sens d'un achèvement de la conscience humaine par la vision, on peut citer le P. Ternus; mais cet auteur, favorable à la tendance du P. Galtier, admet un « moi » psychologique, atteint par la conscience humaine, qui, à la lumière de la vision de Dieu, est reconnu comme le moi hypostatique du Verbe incarné (*Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu,* dans *Das Konzil von Chalkedon,* III, Wurzbourg, 1954, p. 231 s.).

prise de conscience pas plus qu'elle ne peut y suppléer totalement. Si elle intervient en complément suprême, la personne divine du Verbe sera saisie à titre d'objet de vision ; il n'y aura pas de moi divin saisi comme sujet de conscience, et on n'aura toujours pas justifié la conscience humaine que possède le Christ de sa personne divine, son « je » divin.

En outre, même l'acte premier de conscience que propose cette théorie reste incompréhensible. Car une conscience humaine doit atteindre un « moi » ; sinon elle n'est pas conscience. On ne peut prétendre par conséquent qu'elle n'atteint ni un « moi » humain, puisqu'il n'existe pas, ni le « moi » divin, puisqu'il est inaccessible. Il faut choisir. Si l'on affirme, à bon droit, qu'il n'y a pas de « moi » humain, il faut dire que la conscience humaine du Christ atteint, comme conscience, le « moi » divin du Verbe, ou, plus exactement, que le « je » du Verbe se saisit comme « moi » par une activité de conscience humaine.

Certes, on aperçoit aussitôt la difficulté de cette affirmation, difficulté qui pousse à imaginer des solutions par la vision béatifique : Comment une conscience humaine est-elle capable d'atteindre un « moi » divin? Mais avant de vouloir résoudre la difficulté, il faut reconnaître que cette conscience humaine d'un « moi » divin est un fait, un fait inéluctablement imposé par le témoignage de l'Evangile. Ce fait est possible, puisqu'il existe. Il n'y a pas à mettre en question sa possibilité, mais seulement à déterminer ses conditions de possibilité, pour autant qu'elles nous apparaissent.

La difficulté réside dans la disproportion d'une activité humaine vis-à-vis d'un objet qui est une personne divine. Disproportion qui paraît un obstacle d'autant plus grand que, dans la conscience humaine du Christ, il y a saisie immédiate et directe de ce « moi » divin. Car une conscience appréhende directement, intuitivement, le « moi » dans son activité. Ce caractère immédiat de la perception peut évoquer l'analogie de la vision béatifique des élus. Mais la différence est profonde. Car dans la vision béatifique, le sujet est un homme, et rien qu'un homme ; l'objet n'est pas un « moi » divin, mais l'essence divine. Dans la conscience humaine du Christ, le sujet est au contraire une personne divine, la personne du Verbe incarné ; et l'objet à saisir est cette même personne, sous forme de « moi ». Par conséquent, alors que dans la vision béatifique, la disproportion existait entre le sujet et l'objet, homme et Dieu, on doit reconnaître dans la conscience humaine du Christ une proportion exacte entre sujet et objet, puisque c'est un « je » divin qui se perçoit lui-même.

En ce qui regarde cette conscience, la difficulté ne se trouve donc pas dans un écart entre sujet connaissant et objet saisi. Cette absence d'écart est à souligner, car elle indique que la conscience humaine d'un « moi » divin n'est pas aussi invraisemblable qu'elle

pouvait sembler à première vue. Il ne faut pas oublier que le problème ne se pose pas en ces termes : comment un homme peut-il prendre conscience qu'il est Dieu?, mais bien de cette manière : comment le Fils de Dieu peut-il prendre conscience de lui-même à travers une conscience humaine? Si l'on considère le Verbe au départ de l'acte de conscience, on sera moins étonné de l'y trouver à l'arrivée. Aussi avions-nous noté l'intérêt qu'il y a, dans toute cette question, à se guider d'après le principe de l'unité de personne, qui commande toute la psychologie du Christ.

Il reste néanmoins une disproportion qui se situe non pas entre sujet et objet, mais entre d'une part l'activité de conscience et d'autre part le sujet et l'objet de cette activité : en effet c'est l'opération humaine d'un « je » divin. Remarquons que la disproportion ne concerne pas seulement l'objet, dans la difficulté pour une conscience humaine d'appréhender un « moi » divin; elle se vérifie d'abord dans le sujet, puisqu'une conscience humaine doit être mise en branle par un « je » divin. Nous touchons ici au mystère de l'union hypostatique. L'Incarnation n'est rien d'autre que le franchissement, par la personne du Verbe, de la distance qui sépare Dieu de l'homme. La disproportion a donc été comblée. Il semble qu'on doive dire que l'Incarnation a entraîné, pour la nature humaine assumée, une élévation ontologique surnaturelle qui accorde son activité au « moi » divin du Verbe. Cette élévation permet à l'activité humaine de conscience d'être mise en branle par un « je » divin et de percevoir réflexivement le « moi » divin. On peut comparer cette élévation ontologique à celle du *lumen gloriae,* qui rend les élus aptes à voir Dieu [36], mais en ne négligeant pas les profondes différences que nous avons signalées entre la conscience humaine du Christ et la vision béatifique.

Les autres analogies que certains ont invoquées, celles de la connaissance prophétique et de la connaissance mystique [37], doivent également s'entendre avec ce correctif que, dans le cas du Christ, il s'agit non de connaissance d'autrui mais de conscience de son « moi » divin.

L'AUTONOMIE DE LA PSYCHOLOGIE HUMAINE DU CHRIST

Le P. Galtier a revendiqué avec insistance l'autonomie de la psychologie humaine du Christ, tandis que d'autres, Mgr Parente et le P. Diepen notamment, dénient cette autonomie. Contre l'autonomie, le P. Xiberta a vigoureusement proposé une doctrine de la compénétration de la psychologie humaine par le Verbe [38].

---

36. C'est dans la voie du *lumen gloriae* que le P. Perego propose une solution, *art. cit., Divus Thomas,* 1955, p. 90-110, 296-310.

37. Cfr E. Masure, *La psychologie de Jésus et la métaphysique de l'Incarnation,* dans *L'Année Théologique,* 9 (1948), p. 5-20; 129-147; 311-322; notamment p. 9-20.

38. *El Yo de Jesucristo,* Barcelone, 1954. Le P. Xiberta a trouvé comme con-

On aperçoit facilement les dangers des deux positions. Si l'on tient pour l'autonomie, on court le risque de considérer la psychologie humaine du Christ comme si elle était soustraite à toute influence de la personne du Verbe, de l'étudier comme si elle était refermée sur elle-même, n'ayant qu'un lien extrinsèque avec le Fils de Dieu. C'est le péril d'un certain nestorianisme psychologique. Or nous avons déjà constaté, par l'analyse de la conscience du Christ, combien était intime le lien entre l'activité humaine et la personne : le « moi » divin est sujet et objet de conscience. On doit reconnaître ce rôle essentiel du « moi » divin dans la psychologie du Christ. D'autre part, si l'on adopte le principe d'une absence d'autonomie, avec l'hégémonie totale du Verbe ou une compénétration de la conscience humaine par le Verbe, on court le risque de diviniser la psychologie humaine du Christ et de lui ravir son caractère humain. C'est un danger de monophysisme psychologique.

Pour essayer de demeurer à l'abri de ces écueils, distinguons le genre d'autonomie que l'on doit admettre. Il y a une véritable autonomie de la psychologie humaine du Christ, en ce sens que cette psychologie fonctionne selon les lois de la nature humaine. Il faut exclure toute immixtion de la nature divine dans cette psychologie. C'est la raison pour laquelle, par exemple, il faut admettre une science humaine du Christ limitée et progressive, sans intrusion de la science divine, illimitée et éternelle. Il faut de même reconnaître au Christ des réactions spontanées pareilles aux nôtres, des états affectifs que l'on rencontre en toute psychologie humaine. Le fait qu'il soit Fils de Dieu ne l'a nullement empêché d'éprouver une joie ou une douleur strictement humaines.

Mais s'il y a pleine autonomie dans l'ordre de la nature, il y a en même temps dépendance totale dans l'ordre de la personne. La psychologie humaine du Christ dépend entièrement de la personne du Verbe. On ne doit pas opposer une autonomie psychologique à une dépendance ontologique totale. Car la dépendance ontologique se traduit sur le plan de la psychologie. Il s'agit bien plutôt de concilier autonomie psychologique et dépendance psychologique. La conciliation se fait par une distinction entre nature et personne. En suivant le principe même posé par le concile de Chalcédoine, unité de personne en deux natures sans confusion, on doit dire que la psychologie humaine du Christ possède une autonomie totale vis-à-vis de la na-

---

tradicteurs Fr. Lakner, *Eine neuantiochenische Christologie?*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 77 (1955), p. 212-228; M. Cuervo, *El Yo de Jesucristo*, dans *La Ciencia Tomista*, 82 (1955), p. 105-123; et surtout F. de P. Sola, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, dans *Estudios Eclesiasticos*, 29 (1955), p. 443-478.

ture divine, et une dépendance totale à l'égard de la personne du Verbe.

Cette application du principe suppose que les opérations du Christ s'accomplissent selon sa constitution métaphysique, et que l'unique personne du Verbe joue vraiment dans sa psychologie le rôle que joue, chez un autre homme, la personne humaine. On a contesté cette correspondance entre le psychologique et l'ontologique, et on a voulu accorder sur le plan de la psychologie plus d'autonomie à l'égard de la personne divine que sur le plan métaphysique de l'être profond. « L'union hypostatique s'établit dans l'ordre des substances ; elle n'a rien d'opératoire », pense le P. Galtier, ce qui voudrait dire que la personne du Fils de Dieu, « lien substantiel des deux natures », n'exerce, « à ce titre, sur elles, sur la nature humaine en particulier, aucune espèce d'action ou d'influence [39] ». Une telle conception avait déjà été proposée par Tixeront ; dans sa critique du monothélisme, il avait refusé activité et dynamisme à la personne du Verbe. « La personnalité, estimait-il, est une *condition* requise pour que la nature exerce son activité... ; mais la personnalité ne met pas en branle cette activité [40] ». Selon cette doctrine, toute l'activité viendrait de la nature, et la personne serait simple sujet d'attribution et non pas proprement sujet agissant : « Lorsqu'on dit que le Verbe incarné agit et souffre dans et par sa nature humaine, que veut-on dire ? Simplement que la nature humaine existant dans l'être du Verbe comme dans son hypostase ou personnalité agit et souffre, et que ces actions et passions sont légitimement attribuées au tout concret, à la personne du Verbe incarné [41] ».

En reprenant la question du monothélisme, le P. Jugie n'avait pas manqué de réagir contre cette manière de voir, qui aboutissait à prétendre que l'harmonie des deux activités parallèles du Christ, divine et humaine, résultait « du consentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions et ses actes conformément au vouloir et aux actes divins [42] ». Il trouvait à ces mots « une saveur nestorienne assez prononcée », et écrivait que par là on oublie « qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'un seul moi, un seul agent responsable des actes humains comme des opérations divines, le moi divin, l'agent divin, c'est-à-dire la personne même du Verbe... C'est lui qui est le possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exercé dans et par ses deux natures. La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son emprise toute-puis-

---

39. *L'unité du Christ*, p. 262. Cfr aussi Mgr Glorieux, *Le Christ adorateur du Père*, dans la *Revue des Sciences Religieuses*, 23 (1949), p. 245-269.
40. *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, III, Paris, 1912, p. 172.
41. *Ibid.*, p. 173.
42. *Ibid.*, p. 174.

sante. C'est vraiment lui qui la met en branle, qui a l'initiative de toute action qu'elle produit [43] ».

Il y a lieu de reconnaître dans la personne un vrai principe d'opération, le *principium quod* de l'activité, selon l'excellente formule scolastique. Elle n'est pas simplement une condition, permettant à la nature, qui serait alors seul principe d'activité, d'opérer ; elle n'est pas non plus un simple sujet logique d'attribution, sans influence réelle. La personne est ce qui agit, et par conséquent dans le Christ la personne du Verbe est ce qui déclenche et dirige l'activité humaine. Elle opère par le *principium quo*, la nature, qui fixe la structure de l'action et fait qu'elle soit une action entièrement humaine. La personne divine, qui a l'initiative et la direction des actions humaines, est donc toujours présente par son influx et son dynamisme dans la psychologie du Christ, en respectant néanmoins le niveau parfaitement humain de cette psychologie.

Dès lors, nous pouvons préciser davantage la nature de la dépendance de la psychologie humaine du Christ vis-à-vis de la personne du Verbe. Cette dépendance ne peut être exprimée comme une dépendance de la volonté humaine du Christ à l'égard de la volonté divine : ce serait mettre la relation de dépendance entre les deux natures ou facultés d'opération, au lieu de la chercher dans l'unité de personne [44]. De même, cette dépendance ne se traduit pas correctement en termes d'obéissance, la psychologie humaine du Christ obéissant à Dieu. Non seulement ce serait réintroduire indûment la dépendance à l'égard de la volonté divine [45], mais ce serait postuler un dédoublement de personnalité dans le Christ lui-même, car l'obéissance est en termes propres une attitude de soumission d'une personne vis-à-vis d'une autre personne. Ainsi l'on dira que le Verbe incarné, dans sa nature humaine, obéit au Père, mais on ne dira point que son humanité obéit à sa divinité, du moins en propriété de termes, car cela signifierait que le Verbe s'obéit humainement à lui-même, et s'obéir à soi-même n'est pas une obéissance.

La dépendance de la psychologie humaine ne peut pas non plus être conçue comme une dépendance à l'égard de la Trinité indivise. Pour le P. Diepen, la volonté divine qui cause les actes humains du Christ est la volonté des trois personnes. Seule l'action humaine, comme humaine, est propre au Verbe ; l'opération divine qui fait jaillir cette action de l'âme du Christ est commune à la Trinité. « At-

43. Art. *Monothélisme*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, X, 2311.

44. Le P. Diepen n'échappe pas à cette déviation, semble-t-il, par l'usage qu'il fait de certaines affirmations de saint Thomas sur la nature humaine du Christ mue par la divinité (*La psychologie humaine...*, *Revue Thomiste*, 50 (1950), p. 533. Il parle comme si la volonté divine causait les actes humains du Christ.

45. Indûment, car il ne s'agit pas ici de préciser les normes morales auxquelles se conforme la volonté humaine du Christ, mais d'expliquer le jaillissement physique de ses actions humaines.

tribuer à l'une ou à l'autre des trois divines Personnes la causalité qui produit les actes humains du Christ, ne peut être qu'une question d'appropriation. Et comme pour prémunir contre la tentation d'y voir une propriété du Verbe, l'Ecriture l'attribue encore plus volontiers au Père et au Saint-Esprit [46]. » N'est-ce pas méconnaître le fait que les actes humains émanent de la personne du Verbe, et non des deux autres personnes? Il serait inexact de prétendre que l'Ecriture attribue davantage au Père et au Saint-Esprit les actions humaines du Christ : le principe immédiat de ces actions est bien le Fils de Dieu, et il ne l'est pas par simple appropriation, parce que le Verbe n'est pas incarné par simple appropriation. On ne peut donc envisager la psychologie humaine du Christ comme mue par les trois personnes divines, selon une causalité qui est appropriée au Verbe. La déviation consiste à faire émaner les actes humains de la nature divine, de la volonté divine, de l'opération divine, au lieu de la faire émaner de la personne du Verbe.

Il est vrai qu'on peut se trouver gêné par le principe que dans la Trinité toutes les opérations *ad extra* sont communes. L'action du Verbe sur l'humanité assumée étant une opération *ad extra,* ne doit-on pas la déclarer commune aux trois personnes? En réalité, le principe n'a pas d'application en ce cas, car il vaut pour les opérations divines, opérations accomplies par la nature divine. Or lorsque le Verbe agit humainement, il ne s'agit pas d'une action divine, mais d'une action humaine : l'opération est accomplie non par la nature divine mais par la nature humaine. Il faut distinguer soigneusement entre opération divine et opération humaine d'une personne divine. Il n'y a donc pas d'inconvénient à admettre que les actions humaines du Verbe sont provoquées par une causalité ou influence propre au Verbe et à lui seul.

Sur un autre plan, il y a une causalité des trois personnes divines sur la psychologie humaine, la causalité créatrice. L'humanité du Christ est créée par Dieu, non pas seulement par le Verbe, mais indivisément par les trois personnes. Mais ce qu'il s'agit ici d'expliquer, ce n'est pas cette causalité, qui se retrouve d'ailleurs en n'importe quelle nature humaine, mais la dépendance de la psychologie humaine à l'égard du Verbe, dépendance de genre unique qui ne se vérifie que dans l'union hypostatique.

Cette dépendance ne peut s'exprimer que dans les termes de la causalité exercée par une personne sur ses actes. Cette causalité ne se ramène proprement à aucune des catégories classiques de causalité, bien qu'on puisse la rapprocher de la causalité efficiente : en effet ces catégories visent les actions opérées par une nature. Or ici, bien qu'il s'agisse d'actions opérées par une nature, comme c'est tou-

46. *Ibid.,* p. 538.

jours le cas, nous considérons, à l'intérieur de ces actions, la causalité exercée non par la nature mais par la personne. Cette causalité est difficile à définir ; cependant nous la connaissons suffisamment par l'expérience que nous avons de diriger nos actes conscients, de les saisir comme émanant de notre « je ». Nous nous éprouvons comme responsables de notre agir, et nous sommes par conséquent bien au fait de cette influence que notre personne exerce sur notre activité. Nos actes volontaires sont vraiment nôtres, et nous les jugeons tels parce que nous avons conscience de les commander. C'est notre « je » qui en décide, qui les guide et les accomplit. Ils ne sont donc pas seulement déterminés et spécifiés par une nature, notre nature humaine ; ils proviennent de notre personne et reçoivent d'elle une détermination fondamentale. Il faut distinguer dans notre activité une causalité qui résulte de notre nature d'homme, causalité de la forme et de la matière, et une causalité appartenant à notre personne comme telle. On pourrait appeler cette dernière causalité la causalité strictement personnelle. Elle a une certaine analogie avec la causalité efficiente, car nous nous apparaissons à nous-mêmes comme les auteurs de nos actes : c'est notre « je » qui les produit. Néanmoins, à la différence d'autres causalités efficientes, l'effet n'est pas posé comme extérieur à la cause, car nos actes ne sont pas extérieurs à notre personne ; bien plutôt, notre personne s'y exprime et notre activité demeure notre propriété personnelle.

Nous avons donc dans notre expérience psychologique un solide point d'appui pour envisager la causalité exercée par le Verbe dans son activité humaine. C'est une causalité strictement personnelle, à distinguer soigneusement d'une causalité dans l'ordre de la nature. Notre « je » humain exerce cette causalité sur nos actes ; le « je » divin du Fils de Dieu exerce une causalité de ce genre sur tous ses actes humains. En vertu de cette causalité, il est personnellement responsable de ses actes, qu'il commande et qui sont vraiment siens.

En ce sens, la dépendance de la psychologie humaine du Christ est totale. Cette dépendance même n'est pas exceptionnelle, puisqu'il est normal que notre psychologie humaine dépende totalement de notre personne ; l'exceptionnel est qu'il s'agisse d'une personne divine. Vouloir dérober la psychologie humaine du Christ à cette dépendance serait au contraire lui assigner un régime anormal, ne répondant pas au fonctionnement ordinaire de notre psychologie.

Répétons néanmoins que cette dépendance totale vis-à-vis de la personne n'entraîne aucune pénétration de la nature divine dans les opérations humaines. Il faut sauvegarder jalousement l'autonomie de la nature humaine, qui agit suivant ses lois propres. C'est le grand mérite du P. Galtier d'avoir souligné l'autonomie de la psychologie humaine du Christ, en nous prémunissant contre la vieille tentation du monophysisme.

Une manifestation de la causalité que la personne du Verbe exerce sur sa psychologie humaine consistera dans la marque de filiation divine que porteront les actions du Christ. Cette psychologie humaine sera guidée par un caractère filial à l'égard du Père. C'est effectivement ce que nous constatons dans l'Evangile : le Christ est mû par une attitude filiale vis-à-vis du Père, attitude foncière qui inspire tout son comportement. Ainsi apparaît que cette psychologie est menée par un moi divin qui est celui d'un Fils.

C'est l'aspect positif du principe que nous nous efforcions de dégager, celui de l'influence exercée sur la psychologie humaine du Christ par la personne du Verbe. C'est surtout négativement que nous avions envisagé cette influence, en soulignant qu'il ne fallait pas la concevoir comme une influence de la nature divine ou de la volonté divine. Positivement, cette influence de la personne se marque à chaque page de l'Evangile, par le fait que le Christ se présente à nous essentiellement comme un Fils, qui a conscience de l'être, et qui affirme explicitement proposer l'enseignement reçu du Père et accomplir les miracles comme œuvres du Père. Il se conduit comme celui qui a tout reçu du Père, et, dans tout ce qu'il dit et ce qu'il fait, il révèle sa qualité de Fils. La psychologie humaine du Christ apparaît comme autonome, en ce sens qu'elle est faite d'une conscience authentiquement humaine, de pensées humaines, de sentiments humains, de décisions et de gestes humains, avec les faiblesses humaines qui n'impliquent pas d'imperfection morale ; mais cette psychologie est en même temps toute filiale, commandée tout entière par la personne du Fils. Autonomie dans le domaine de la nature et dépendance à l'égard de la personne divine du Verbe, c'est bien le portrait de la psychologie du Christ tel que nous l'ont transmis les récits évangéliques.

Eegenhoven-Louvain
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

Jean GALOT, S. J.
Professeur de théologie dogmatique.

Le droit des personnes dans l'Eglise orientale

A la différence du Code latin, qui fut publié en une fois, la nouvelle législation pour l'Eglise Orientale est promulguée par tranches.

Le 22 février 1948, vint un premier Motu Proprio sur le Mariage [1] ; le second, sur les Tribunaux ecclésiastiques, suivit d'assez près le premier, le 6 janvier 1950 [2] ; puis, après une interruption de plus de deux ans, le 9 février 1952, fut donné le Motu Proprio sur le droit « des Moines et autres Religieux », avec les canons sur les Biens ecclésiastiques et la déclaration de quelques termes du droit oriental [3]. Après cela, l'attente fut plus longue et ce n'est qu'après cinq ans, le 2 juin 1957, que sortit le quatrième Motu Proprio, sans doute le plus important de toute la législation orientale, sur les Personnes [4].

Certes l'entreprise de publier un Code unifié pour tout l'Orient — puisque c'est bien cette forme que la législation a adoptée — était audacieuse et compliquée. Voulait-on peut-être, par cette publication progressive, faire d'abord l'épreuve de chaque partie en particulier? C'est cependant plutôt sur l'opportunité, voire la nécessité de la promulgation de la partie en question qu'insiste Sa Sainteté dans son introduction aux différents Motu Proprio.

Ainsi dans le plus récent, Pie XII déclare qu'Il estime « le temps venu de donner satisfaction aux fréquentes supplications adressées par des Prélats orientaux ainsi que par la Sacrée Congrégation pour l'Eglise Orientale, dont l'œuvre et le ministère étaient entravés par de sérieuses difficultés à cause de l'incertitude de la discipline [5] ».

Nos lecteurs ne s'attendront pas à trouver dans ces pages une étude détaillée du nouveau Motu Proprio. Il suffira, pensons-nous, de faire une rapide comparaison entre les deux droits, d'exposer brièvement les points plus spécifiquement propres au droit oriental et de souligner les différences introduites dans le nouveau texte, là où les prescriptions coïncident avec celles du Code latin. Nous nous tiendrons au plan même du Motu Proprio, qui suit d'ailleurs très exactement celui du Code latin.

---

1. « Crebrae allatae sunt » entrant en vigueur le 2 mai 1949, *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 89-119. — *N.R.Th.*, 1949, p. 829-839.
2. « Sollicitudinem nostram » entrant en vigueur le 6 janvier 1951, *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 5-120. — *N.R.Th.*, 1950, p. 418-419.
3. « Postquam Apostolicis Litteris » entrant en vigueur le 21 novembre 1952, *A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 65-152. — *N.R.Th.*, 1952, p. 524-531.
4. « Cleri sanctitati », Litterae Apostolicae Motu Proprio datae : De Ritibus orientalibus, de Personis pro Ecclesiis Orientalibus, *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 433-603. Ces canons entreront en vigueur le 25 mars 1958.
5. *Ib.*, p. 434-435.

Aperçu général.

Le début est un peu différent; par manière d'introduction, il traite assez largement du droit rituel; après cela seulement, le Motu Proprio passe aux canons généraux sur les personnes; dans le II^e^ livre du Code, qui commence directement par ces canons, le droit rituel, c'est-à-dire le seul canon 98, est inséré dans la rubrique générale.

C'est surtout dans le droit « de clericis in specie » que nous rencontrons les institutions plus spécifiquement orientales. Tels sont, par exemple, le droit patriarcal et archiépiscopal; les règlements des différentes espèces de Synodes : patriarcaux, archiépiscopaux, interrituels, interprovinciaux; le Synode permanent, etc.

Le droit des Religieux avait déjà paru dans le Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris*; cette partie est donc omise ici. Enfin, comme le Code latin, notre Motu Proprio termine par le droit des laïcs.

De ce rapide aperçu il ne faudrait pas conclure que la nouvelle législation copie plus ou moins servilement le droit latin, nous en reparlerons; mais en attendant relevons déjà le simple fait que le Motu Proprio récent ne compte pas moins de 558 canons, alors que le Code latin, pour la matière correspondante, n'en a que 439; la raison en est, avant tout, dans l'addition du droit patriarcal, mais celui-ci manifesta aussi son influence un peu partout dans le nouveau statut.

Les Rites.

Le Motu Proprio se devait de présenter un statut plus complet au sujet du rite des personnes; question difficile où plusieurs points n'avaient jamais été éclaircis. Les quinze premiers canons nous donnent ce statut qui vaut évidemment en premier lieu pour les Orientaux mêmes, mais dont la plupart des prescriptions s'appliquent également aux Latins dans leurs relations avec les Orientaux; le canon quinzième l'affirme explicitement.

Nous ne toucherons ici que les points les plus importants.

Notons d'abord que le terme « rite » est employé, non seulement dans le sens liturgique, mais également dans sa signification juridique. Avec l'unification du droit pour les Orientaux, l'importance de ce dernier aspect peut avoir diminué quelque peu, mais cette diminution est seulement matérielle; formellement, la distinction garde sa valeur entière : elle établit la dépendance d'une hiérarchie déterminée avec toutes ses conséquences; elle soumet le sujet au droit particulier là où il reste en vigueur; la distinction demeure évidemment encore plus grande entre les rites orientaux et le rite latin.

Outre les règles disciplinaires et les recommandations de conserver et de pratiquer le rite propre, de ne rien faire qui puisse en diminuer l'estime chez les fidèles des autres rites, notre statut résout les questions les plus importantes concernant les relations réciproques : en-

tente, unité même dans les problèmes communs, dépendance du clergé d'un autre rite par rapport à la hiérarchie de l'endroit, etc. L'expérience conseillait de prévoir les problèmes délicats que cette coexistence amenait, surtout celui de la fidélité à sa propre communauté. On sait, par exemple, que l'éducation reçue dans un institut d'un autre rite était souvent l'occasion de regrettables passages.

Selon la pratique constante, surtout depuis les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, le Saint-Siège ne concède pas volontiers le passage à un autre rite, spécialement au latin. On en peut trouver la raison dans le premier canon qui exalte la « vénérable antiquité » des rites orientaux, qui sont des « splendides ornements de toute l'Eglise » et affirment « l'unité divine de la foi catholique » (canon 1).

Dans ces derniers temps, la conservation de ces rites est devenue un problème plus urgent par le fait du rythme accéléré des émigrations. Certaines communautés orientales ont déjà un grand nombre, peut-être même près de la moitié, de leur population en territoire latin. Que de fois ces familles ont négligé leur rite propre et se sont adaptées en tout au rite latin. La génération suivante ne se pose parfois plus la question et se considère pratiquement comme latine.

Des cas semblables avaient été jadis résolus par Benoît XIV pour les soi-disant « Latinisants », c'est-à-dire des Melkites qui, par manque de prêtres orientaux, avaient été baptisés et vivaient selon le rite latin. Le Pape décida pour cette fois qu'ils pouvaient y rester, s'ils le voulaient; sinon, ils rentreraient définitivement dans leur rite propre (« Demandatam », 24-XII-1743, n. 16). Cette autorisation constituait une exception — il y en a eu d'autres, mais elles sont plutôt rares — au principe reçu alors et encore toujours en vigueur, à savoir que la pratique d'un autre rite, même prolongée pendant longtemps, ne peut entraîner le passage automatique à ce rite. Le nouveau Motu proprio applique maintenant, logiquement semble-t-il, la notion de validité à l'appartenance à un rite déterminé, ce qui entraîne de graves conséquences, comme on le conçoit aisément.

En outre, le Saint-Siège s'est réservé plus strictement encore, dans les derniers temps, la faculté de concéder le passage à un autre rite; cette faculté avait été déléguée aux Légats apostoliques en 1928, mais un décret du 23 novembre 1940 remit en vigueur l'ancienne règle et leur enleva ce pouvoir. Quand il s'agissait du passage entre deux rites orientaux qui emploient la même matière eucharistique, la S. Congrégation *de Propaganda Fide* se contentait de la permission de l'évêque « a quo » et de celui « ad quem » (Décret du 20-XII-1838); même dans ces cas il faut maintenant un indult pontifical. Ainsi ce qui regarde les relations entre les rites relève de la compétence exclusive du Saint-Siège.

Comme motif, « valable entre tous », pour obtenir du Saint-Siège le passage à un autre rite, le canon 8 indique « le retour au rite des an-

cêtres » (§ 2). Déjà Léon XIII, dans sa Constitution *Orientalium dignitas*, avait permis que les Orientaux dissidents, qui, en devenant catholiques, avaient choisi le rite latin, puissent, « Apostolica Sede exorata », retourner à leur rite d'origine ; c'était donc une simple permission à obtenir, alors que pour d'autres passages il fallait une dispense.

On sait que le Saint-Siège accorde également le passage à un autre rite pour raison d'apostolat ; ce passage peut être temporaire ou définitif selon les cas. Certains séminaires et ordres ou congrégations religieuses ont reçu des facultés spéciales sur ce point.

Pour des raisons de famille, le Motu Proprio permet sans plus le passage à un autre rite. Le droit prévoit deux cas. Ainsi la femme peut passer au rite du mari catholique : le droit est le même que celui du canon 98 du Code latin, mais les restrictions insinuées dans le § 4 de celui-ci, « nisi iure particulari aliud cautum sit », ont été supprimées. L'autre cas est le passage du père de famille à un autre rite ; ses enfants impubères le suivent dans ce passage (can. 10).

Quant aux convertis : s'il s'agit d'Orientaux baptisés, ils peuvent choisir leur rite. La Constitution *Orientalium dignitas* demandait une volonté expressément formulée par le converti ; notre statut n'exige pas cela, mais il conseille cependant de rester dans le rite d'origine (can. 11) ; s'il s'agit de non-baptisés, ils sont complètement libres (can. 12).

Une détermination importante regarde le mode de passage : le canon 13 prescrit des formalités, alors que l'ancien droit ne précisait rien ; dès lors, il était parfois difficile d'établir s'il y avait eu un vrai passage ou simplement l'observation d'un autre rite.

Les Personnes en général.

Avec cette matière, le Motu Proprio reprend l'ordre du Code latin. Il commence donc par les canons généraux sur les personnes mais il divise le titre en trois chapitres : les personnes physiques, les personnes morales, les points communs aux deux (cc. 16-37). Nous retrouvons ici quelques canons déjà parus dans les Motu Proprio précédents ; leur place naturelle est en cet endroit.

Conformément au Code latin, la nouvelle législation orientale ajoute quelques précisions qui manquaient presque totalement dans l'ancien droit oriental ; telles sont la détermination de la puberté, de la majorité ; la notion de domicile ; il est vrai que, pour ce dernier point, la plupart des catholiques orientaux suivaient la Constitution d'Innocent XII, *Speculatores* (1694), mais cela ne valait strictement que pour déterminer l'évêque propre dans la matière des ordinations. La législation récente introduit aussi pas mal de différences. Ainsi une personne est majeure quand elle a 18 ans accomplis ; le droit particulier peut

exiger davantage (can. 17, § 1). A propos du domicile, le canon 19 précise que le domicile de la mère vaut pour les enfants illégitimes « non légitimés » ; le canon 106 du Motu Proprio *Crebrae allatae* sur le mariage le faisait déjà supposer et telle était également l'interprétation des canonistes latins.

La femme séparée légitimement, si elle acquiert son domicile propre, perd celui de son mari (can. 21) ; ici encore le droit nouveau confirme l'opinion des commentateurs du Code latin.

D'autres précisions concernent la personne morale. Selon le Motu Proprio, dans les élections, si, au troisième tour de scrutin, il y a parité de voix, le président « peut » dirimer par son vote (can. 29, § 1, 1°) ; d'après le Code latin (can. 101, § 1) tel qu'il est interprété par la plupart des auteurs, le président doit dirimer, exception faite pour les élections.

Plus explicites sont les canons 30-31 sur la compétence de l'autorité ecclésiastique légitime dans le cas d'extinction d'une personne morale, ou dans l'impossibilité pour celle-ci d'exercer son pouvoir. Cette autorité peut suppléer dans certains cas et confirmer d'autres actes ; elle s'étend aux biens ecclésiastiques, au recrutement des membres, etc.

Le Motu Proprio tranche, au moins pour les Orientaux, la question de savoir si, dans le cas d'une simple consultation, celle-ci est requise, ou non, pour la validité de l'acte du Supérieur. La réponse est affirmative : c'est-à-dire que le Supérieur doit « ad validitatem » entendre ses consulteurs, même s'il reste libre de suivre ou non leur avis (can. 35, § 1, 2°). On sait que la question est controversée dans le droit latin ; bon nombre d'auteurs, et non des moindres, estiment que cette consultation, si elle est omise, n'implique pas l'invalidité de la décision du Supérieur.

La solution donnée dans la législation orientale constitue-t-elle une décision valable pour le droit latin et, partant, équivaut-elle à une interprétation authentique du can. 105, 1° du Code latin ?

Il ne semble pas qu'on puisse l'affirmer ; le Code latin a déjà son interprétation propre, admise dans la pratique depuis tant d'années. Une réponse indirecte, comme serait la formulation de notre can. 35, ne peut suffire à trancher la question. Mais en outre, si la nouvelle décision était appliquée au droit latin, ce dernier serait beaucoup plus sévère que le Motu Proprio, puisque celui-ci fait maintes exceptions au principe indiqué, laissant libre le Supérieur de consulter ou non, selon qu'il le juge opportun (cfr cc. 455 ; 463 ; 498 ; 517, § 4...). Ces exceptions n'existeraient pas pour le droit latin, où elles ne seraient pas moins utiles.

Les Clercs en général.

Dans le Titre III (cc. 38-158) sur les Clercs en général, nous trouvons conservée une grande partie de l'ancienne discipline orientale, adaptée sans doute à la pratique commune de l'Eglise et surtout aux circonstances modernes. Voici quelques points plus importants.

L'entrée dans les rangs du clergé ne se fait pas nécessairement par la tonsure. Le can. 38 dit simplement « par le rit sacré selon la discipline propre » (§ 1) : ce rit peut être la tonsure, conférée soit avec le premier ordre, soit comme dans le rite latin, mais dans d'autres églises c'est le premier ordre, la tonsure n'existant pas.

Ensuite, chez ceux qui reçoivent la tonsure, le Code latin suppose formellement l'intention de tendre au sacerdoce. En Orient au contraire, on donne souvent un ou plusieurs ordres mineurs à des personnes pieuses, afin de leur permettre d'accomplir quelques services liturgiques dans l'église, sans qu'ils aient aucunement l'intention de monter plus haut; on les confère même parfois comme récompense pour services rendus. Le Motu Proprio permet de conserver sur ce point le droit particulier (can. 40).

Deux nouveaux canons (cc. 41-42) concernent les titres honorifiques. Ils établissent les pouvoirs en cette matière des Prélats orientaux envers leurs sujets, envers les religieux et les clercs d'autres éparchies (diocèses) ou même d'autres rites. Dans ce dernier cas, il faut que l'Ordinaire propre soit d'accord, — les Latins restent toujours exclus — mais même alors ces titres ne donnent pas les facultés qui y sont attachées dans le rite de celui qui confère la distinction; ils donnent uniquement le droit de porter les insignes honorifiques dans les fonctions liturgiques de ce même rite (can. 42, § 2).

La discipline sur l'adscription (incardination) dans une éparchie suit les mêmes règles que le droit latin, mais le Motu Proprio tient compte de la possibilité, si le droit particulier le permet, d'être rattaché directement au Patriarcat. Quant aux religieux, ils perdent leur éparchie propre non seulement par la profession perpétuelle, mais également après six ans de profession, dans les religions sans vœux perpétuels. Déjà le Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris* avait établi que c'était aux Supérieurs de ces religieux sans vœux perpétuels à concéder les lettres dimissoriales pour les ordres majeurs (can. 131).

Les dispositions du Code latin sur les droits et privilèges des clercs étaient déjà pratiquement appliquées aux Orientaux; le Motu Proprio a donc repris, presque à la lettre, les canons latins.

Une bonne initiative à l'égard du clergé séculier est la prescription faite à l'évêque de constituer un fonds destiné aux prêtres pensionnés (can. 59). Quant aux obligations du clergé (cc. 60-87), un grand nombre de règles sur la vie privée et publique des clercs, les discipli-

nes tant latine qu'orientale, remontent aux premiers siècles. Dès lors, avec l'adaptation nécessaire aux circonstances, on pouvait s'attendre à trouver ici encore beaucoup de prescriptions communes aux deux législations. Ceci vaut pour tout ce qui a trait à la vie spirituelle — tout en tenant compte de la tradition orientale, par exemple pour certaines pratiques de dévotion —, à la soumission aux Supérieurs ecclésiastiques, à la vie intellectuelle surtout par rapport aux sciences sacrées (cc. 60-67).

Ensuite, ce qui regarde la vie extérieure, ce qui sied ou ne sied pas à l'état clérical . professions, fonctions publiques, service militaire et autres, occupations interdites, commerce, etc., ces canons contiennent presque tous des prescriptions dont nous retrouvons les premiers éléments dans les anciens conciles.

Il y a enfin une nouvelle règle concernant le séjour des clercs orientaux dans les régions non-orientales (can. 85), c'est-à-dire dans ces régions où les rites orientaux n'existent pas depuis l'antiquité (cfr Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris;* can. 303, § 3). Il est établi que, pour un séjour de plus de six mois, à moins qu'il ne s'agisse d'études, le Saint-Siège doit accorder la permission; le Patriarche a cependant des facultés sur ce point. Notons que le texte ne distingue pas entre l'Amérique et les autres régions.

Il reste encore deux points plus importants auxquels nous devons nous arrêter quelque peu : le célibat ecclésiastique et le bréviaire.

Le célibat (cc. 68 ss). Le canon 68 dit très justement que « la tradition unanime de l'Eglise tant orientale qu'occidentale » considère le célibat comme « plus digne de l'état ecclésiastique ainsi que de l'exercice du divin ministère, auxquels il correspond mieux ».

Au début du christianisme, si l'on avait exigé le célibat de tous les prêtres, il aurait été difficile d'en trouver le nombre voulu; les lois romaines n'y étaient d'ailleurs pas favorables. Mais déjà beaucoup de prêtres, surtout dans un âge plus avancé, s'abstenaient d'user du mariage. En Occident cependant, le célibat général des clercs se développa assez rapidement, un peu malgré les Orientaux qui plus d'une fois montrèrent leur désapprobation. Ce n'est pas qu'en Orient on n'appréciât pas les avantages du célibat. Là aussi et très tôt déjà (V^e^ et VI^e^ siècles) on l'exigea des évêques; du moins devaient-ils être séparés de leur femme; on alla même jusqu'à défendre de consacrer évêque celui qui avait des fils ou des neveux, mais cette dernière disposition ne resta pas longtemps en vigueur. Une autre défense concernait le second mariage des clercs : on n'admettait pas aux ordres les bigames, c'est-à-dire ceux qui avaient contracté un second mariage, ou avaient épousé une veuve ou une personne qui avait eu des rapports conjugaux avec un autre homme.

Les clercs eux-mêmes pouvaient encore moins contracter un second mariage. Dans les derniers temps, les dissidents ont mené une campa-

gne assez forte pour permettre le second mariage même aux prêtres. Le Concile de Moscou (1917-18), tout en recommandant aux évêques de soutenir et de favoriser les prêtres veufs, permet aux prêtres bigames de conserver les honneurs du sacerdoce, mais en aucune façon ils ne peuvent exercer encore les ordres majeurs ; il n'est plus question de considérer toujours comme nul le mariage contracté après les ordres majeurs.

Plusieurs canons anciens imposaient en outre la continence avant la célébration de la Sainte Liturgie ; la durée était d'ordinaire de trois jours.

La substance de la législation nouvelle se résume en ces points : personne ne sera promu évêque s'il est lié par les liens du mariage (can. 69) ; depuis le sous-diaconat, le mariage est invalide (can. 70) : telle était l'antique règle que plusieurs Eglises orientales avaient mitigée en reportant l'empêchement dirimant au diaconat. Si un rite admet des prêtres mariés, le Motu Proprio ne change pas les dispositions en vigueur dans ces rites (can. 71) ; là, par contre, où le célibat est exigé, la discipline coïncide avec les règles du Code latin (can. 132).

En fait, les Eglises byzantines — excepté les Eglises grecque et italo-grecque — les Arméniens et les Maronites ont laissé aux prêtres la possibilité du mariage. Les Syriens, les Coptes, les Malankares exigent le célibat des ordinands, mais ils prévoient la dispense s'il s'agit d'admettre dans l'Eglise des prêtres mariés convertis. Les Malabares et les Ethiopiens ont introduit le célibat.

Pour ce qui regarde l'obligation de l'*office divin*, le Motu proprio conserve les dispositions du droit ancien (can. 76). Dès le début, l'Eglise orientale avait prescrit des prières à ses clercs, d'ordinaire en rapport avec la célébration de la divine Liturgie. Or celle-ci ne se célébrait pas tous les jours, mais seulement les dimanches et jours de fête ainsi que les samedis ; l'office quotidien, à part chez les moines, était donc inconnu. Plusieurs rites cependant l'introduisirent par la suite. Actuellement, la discipline est variée et souvent incertaine ; l'obligation quotidienne même privée existe dans plusieurs Eglises, et parfois avec la même précision que chez les Latins (cfr Arméniens, Ethiopiens, Malabares, Maronites, Ruthènes de Galicie). D'autres ont l'obligation de la célébration en commun, sans être tenus de suppléer en privé ; d'autres enfin n'ont aucune obligation strictement définie.

Sur les Offices ecclésiastiques nous n'avons guère de remarque à faire : cette partie n'existait pratiquement pas dans le droit oriental ; aussi le Motu Proprio (cc. 88-137) a-t-il repris tels quels, à part quelques adaptations, les canons du Code latin.

Dans le chapitre V, sur le pouvoir ordinaire et délégué, le Motu proprio ajoute un nouveau canon qui applique les dispositions sur la juridiction « à tout pouvoir public ecclésiastique » (« nisi natura rei aut textus contextusque legis obstet » (can. 153). Il n'est pas dit

quels sont exactement ces pouvoirs, et si les auteurs font remarquer que la terminologie du Code latin n'est pas très claire et précise en la matière, il faut avouer que le Motu Proprio ne l'est pas davantage. Dans tous les cas, avec le canon 153, le Motu Proprio donne une solution à la question disputée sur l'assistance au mariage. On appliquera surtout ce canon au pouvoir dominatif (public) (cfr la réponse de la Commission du Code du 26-III-1952; cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 1090).

Droit spécial des clercs.

Les canons concernant la direction suprême de l'Eglise sont évidemment identiques pour la substance aux canons du Code latin; ils le sont d'ordinaire également pour la forme. Quelques rares précisions ont été ajoutées au texte; la plus importante regarde la compétence de la Sacrée Congrégation pour l'Eglise Orientale.

Les Cardinaux.

Dans le statut des Cardinaux, le Motu Proprio adresse un discret avertissement aux membres de rite oriental du Sacré Collège : le droit demande qu'ils s'abstiennent d'user des privilèges de leur dignité qui ne s'accordent pas avec leur rite propre (can. 180).

Une question jadis âprement discutée est celle de la préséance des Cardinaux sur les Patriarches. Cette préséance est explicitement affirmée dans le canon qui énumère les privilèges cardinalices (*MP*, can. 185, 21°; *C.I.C.*, can. 239, 21°).

On sait que l'ancienne tradition avait établi la préséance des Patriarches selon la dignité de leurs sièges. Ainsi, après le Pape de Rome, venaient par ordre, depuis des siècles, les Patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et, enfin, celui de Jérusalem. Cette préséance avait été officiellement établie et reconnue dans les privilèges garantis par le concile de Florence (1439). Remarquons en passant que l'ordre entre les Patriarches eux-mêmes est conservé dans le canon 219, § 1 du *MP*.

Au moment où se célébrait le concile, la question de la préséance des Cardinaux fut soulevée à l'occasion de l'élévation au cardinalat d'un archevêque anglais : on établit plus explicitement le principe que les Cardinaux auraient la préséance sur tous les prélats qui n'avaient pas cette dignité. Or, à ce moment, il n'y avait plus au concile de Patriarche oriental, considéré comme successeur des anciens patriarches, le seul présent au concile, celui de Constantinople, étant mort peu de temps auparavant. Lui-même avait été traité comme égal, au moins, aux Cardinaux; le principe ne lui aurait sans doute pas été appliqué puisque la Bulle *Laetentur Coeli* réaffirme les anciens privilèges patriarcaux. Peu après le concile, on perdit pratiquement tout

contact avec les Patriarches orientaux, les Latins n'étant plus que de simples titulaires. Quand trois siècles plus tard, un successeur des anciens Patriarches revint à l'unité de l'Eglise catholique, la question pouvait être considérée comme résolue théoriquement et pratiquement en faveur des Cardinaux. Depuis lors, la difficulté a été transférée à la préséance entre le Patriarche et le Légat du Saint-Siège.

Le Légat.

Anciennement, malgré les heurts assez fréquents, la question ne fut jamais résolue. En pratique, quand le Légat avait une mission spéciale qui regardait plus particulièrement le Patriarche lui-même, il avait la préséance, mais dans les autres cas, par exemple, présidence des Synodes, la préséance revenait tantôt aux Patriarches, tantôt aux Légats; on ne pourrait pas parler de possession pacifique.

Le Code latin, dans sa liste des privilèges cardinalices (can. 239, 21°) concède aux Cardinaux la préséance « omnibus Praelatis etiam Patriarchis, imo ipsis Legatis Pontificiis », ce qui indique une dignité majeure chez ces derniers. Le Motu Proprio au contraire, dans son canon parallèle, dit simplement : « omnibus Praelatis, non exclusis Patriarchis et Legatis Pontificiis » (can. 185, 21°) : en citant ces dignitaires dans une et même série, il semblerait plutôt considérer les Patriarches comme ayant un rang supérieur aux Légats. D'autre part, le canon 215 assure au Légat apostolique, même dépourvu du caractère épiscopal, la préséance sur tous les Ordinaires (*Hierarchis*), qui n'aient pas la dignité cardinalice. Il est vrai que selon le Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris* (can. 306, § 4) le Patriarche n'est pas compris sous le terme de « Hierarcha » pour ce qui regarde tout le Patriarcat. Cette remarque cependant n'est pas décisive, car le Patriarche est Ordinaire dans son propre diocèse; ensuite, s'il n'est pas nommé Ordinaire pour tout le Patriarcat, cela constitue plutôt une diminution de pouvoir; or, cette diminution peut-elle être considérée comme une raison de revendiquer une préséance que celui qui détient un pouvoir plus étendu ne possède pas? (cfr can. cit., 215, § 2).

Enfin, le canon établissant la liste des Prélats sur lesquels le Patriarche a la préséance (can. 283, 11°) n'y inclut pas le Légat du Saint-Siège; celui-ci est d'ailleurs nommé ordinairement en premier lieu dans les canons où ils sont cités ensemble.

Il semble donc hors de doute que la législation actuelle considère le Légat comme supérieur au Patriarche, bien que nulle part cela ne soit affirmé expressément.

Le Patriarche.

La partie la plus importante — au point de vue du droit oriental — du Motu proprio regarde le Patriarche, ou si l'on veut l'institution

patriarcale. Une centaine de canons y sont consacrés (cc. 216-314); on peut y ajouter les canons concernant l'Archevêque majeur, qui occupe une position presque égale (cc. 324-339).

Sans faire remonter l'institution patriarcale jusqu'aux Apôtres, tant s'en faut, nous devons cependant constater que ces derniers gardaient le haut contrôle sur les églises fondées par eux mais qui étaient gouvernées directement par des évêques nommés également par eux; parfois, ils avaient établi eux-mêmes des évêques avec quelque autorité sur d'autres évêques. C'est déjà un fondement pour le pouvoir supra-épiscopal que, dans la suite, la pratique commune adoptera pour d'autres raisons encore et que les conciles œcuméniques confirmeront.

C'est surtout depuis le IV^e^ siècle, spécialement au V^e^ avec le concile de Chalcédoine et au VI^e^ avec Justinien que les pouvoirs des Patriarches se concrétisent; mais aussi la diminution de l'autorité métropolitaine, la centralisation du pouvoir et d'autres circonstances, même politiques, ont fait croître leur autorité.

Si les Souverains Pontifes ne sont pas intervenus directement dans la constitution des anciens patriarcats (excepté pour Jérusalem), ni dans l'évolution des pouvoirs patriarcaux, on ne peut pas dire pour autant que cette évolution s'est faite indépendamment d'eux. Ils l'ont au moins approuvée tacitement et souvent ils sont intervenus pour empêcher les abus (cfr, p. ex., les protestations de Léon le Grand à propos du 28^e^ canon de Chalcédoine).

Le nouveau droit voulant rétablir l'ancienne institution orientale, une question préliminaire se pose : les patriarches catholiques orientaux actuels sont-ils les successeurs authentiques des anciens patriarches? Il ne s'agit évidemment pas de décider entre les patriarches catholiques et les dissidents, mais peut-on dire que les patriarches catholiques actuels représentent ce que représentaient leurs prédécesseurs aux conciles de Lyon et de Florence? Et alors il faut avouer que les patriarcats actuels ont une importance assez réduite par rapport aux siècles passés. L'union a commencé assez modestement, d'ordinaire par un seul diocèse devenu catholique; lentement les patriarcats catholiques se sont accrus mais leur population, le nombre de leurs évêchés reste toutefois restreint. Même le titre patriarcal est pratiquement partagé. Le patriarcat d'Antioche a trois titulaires : les Patriarches melkite, maronite, syrien; il y a en outre un latin. Aucun d'eux n'exerce donc un pouvoir exclusif dans son territoire; sa juridiction s'étend seulement sur les fidèles de son rite. Les patriarcats arménien et chaldéen, autrefois mineurs, ont, eux aussi, une population très restreinte qui n'arrive pas, respectivement, à 100.000 et à 200.000 fidèles; le patriarcat copte catholique, rétabli par Léon XIII, n'a que quelques dizaines de milliers de fidèles.

Evidemment, le fait de la succession légitime ne dépend pas d'éléments matériels seulement; c'est l'autorité suprême de l'Eglise, avant

tout, qui, en tenant compte des décisions des anciens conciles, établit la succession, les pouvoirs, le titre, le rang des Patriarches et en général toute la législation sur leurs droits, devoirs, privilèges. Si malgré la diminution de la population et les autres restrictions à l'autorité patriarcale, que le temps a imposées, le Saint-Siège veut rétablir, autant que possible, les patriarcats dans leur ancienne gloire, c'est qu'il regarde comme un devoir sacré de conserver intact l'héritage de l'Eglise orientale.

Le Motu Proprio ne s'occupe pas des patriarches latins qui, du reste, à part celui de Jérusalem, ne sont que purement titulaires. Ils donnent la préséance aux Patriarches orientaux, excepté dans la Curie romaine où l'on ne tient pas compte de la différence entre prélats résidentiels et prélats titulaires.

Un des grands avantages du Motu Proprio est qu'il fournit une législation uniforme pour tous les Patriarches, tout en tenant compte de la discipline particulière. Jusque-là le statut du Patriarche était basé sur les anciens canons, sur la coutume, sur les conciles récents, mais les anciens canons étaient souvent périmés, les coutumes incertaines et, dans plusieurs églises, les conciles n'avaient rien, ou presque rien, décidé sur la question; on avait en outre les décrets du Saint-Siège, mais cette législation était faite plutôt selon les nécessités que d'une façon systématique.

Pour illustrer ce manque de précision, il suffit d'examiner l'ancien droit sur l'élection du nouveau Patriarche, où tant de points particuliers peuvent avoir leur importance. Plusieurs questions restaient en suspens : qui convoque l'assemblée élective? Qui la préside? Qui est électeur? Quand doit se convoquer cette assemblée? Quelle majorité faut-il pour être élu? Combien de scrutins peut-on faire par jour et pendant combien de jours, et si, après cela, l'accord n'a pas été établi? Quelles sont les qualités requises chez le candidat?... et une foule d'autres questions. Tout cela est réglé uniformément par le Motu Proprio (cc. 221-239).

Revenons un moment sur l'un ou l'autre de ces points.

Le plus important est le principe que le droit d'élire le Patriarche revient au synode des évêques. Comment le Saint-Siège intervient-il? Dans l'ancien temps, les Patriarches, après leur élection, communiquaient aux autres Patriarches, et surtout au Pape, leur avènement au trône. Si l'élection s'avérait non canonique, le Patriarche devait renoncer. Or, depuis le siècle dernier, la pratique s'était introduite que le Patriarche, immédiatement après son élection et avant son intronisation, devait obtenir la confirmation de Rome et demander le Pallium. Avant de les avoir obtenus, les « actes majeurs » lui étaient interdits, c'est-à-dire : ordonner des prêtres, consacrer le Saint Chrême, consacrer des évêques, convoquer des synodes, consacrer des églises. Ces mesures restrictives commençaient à être appliquées dans

toutes les églises patriarcales; dans l'une ou l'autre pendant longtemps la pratique était restée incertaine. Il faut avouer que les difficultés ne manquaient pas à leur observation intégrale.

Le Motu proprio, tout en conservant le principe de l'intervention romaine, a introduit de grandes facilités. D'abord, il a réduit le nombre des actes majeurs prohibés; il reste défendu, avant d'avoir obtenu la confirmation au Consistoire et le Pallium, de convoquer le synode patriarcal, d'élire (avec le Synode) et de consacrer des évêques (can. 238, § 3). Avant cette approbation officielle de l'élection, une première confirmation implicite suffit à faire proclamer l'élu, à l'introniser, et à lui conférer les pouvoirs de sa charge (excepté les actes majeurs).

Pour prévenir l'élection d'un candidat indésirable et laisser, d'autre part, la liberté la plus grande au synode des évêques, le Motu proprio ne demande pas d'autre garantie que le fait qu'il soit déjà évêque, même élu seulement ou désigné, à moins que, depuis lors, le candidat au patriarcat ait renoncé canoniquement, qu'il ait été déposé, etc. S'il n'est pas évêque approuvé, on doit demander sa confirmation avant de procéder ultérieurement (c. 235, §§ 2-3). Toute élection doit être notifiée officiellement au Saint-Siège tant par l'élu lui-même que par le synode électeur (can. 236, §§ 1-2).

Le Motu proprio rejette explicitement l'intervention des laïcs dans l'élection patriarcale. C'est que jadis elle avait joué un rôle important et presque toujours néfaste. Cette intervention était souvent pour ainsi dire traditionnelle, malgré les anciens canons; une des causes principales en était le « statut personnel » en vigueur dans les pays dominés par l'Islam. Selon ce statut, les chrétiens formaient une communauté distincte, pourvue d'un certain pouvoir civil. Or ce pouvoir était concentré dans les mains du chef religieux selon la formule islamique. On comprend dès lors que la politique, la rivalité entre les familles et d'autres raisons semblables aient eu souvent un rôle prépondérant dans le choix du chef de la communauté et qu'il ait même donné aux autorités islamiques l'occasion d'intervenir, au grand détriment de la liberté religieuse.

Passons aux pouvoirs du Patriarche; le Motu proprio les qualifie de « amplissima potestas » (can. 216). Ils sont établis selon la position du Patriarche comme Père et Chef de son Eglise, avec juridiction sur les métropolites, les évêques, le clergé et tout le peuple du Patriarcat.

Le pouvoir du Patriarche est ordinaire (can. 240) dans le sens strict, c'est-à-dire qu'il est lié à sa charge, sans que pour cela le Patriarche lui-même soit « Ordinaire », ou, selon l'expression du Motu Proprio «Hierarcha» pour l'entier territoire de son patriarcat (cfr *Postquam Apostolicis Litteris*, can. 306, § 4). Il ne peut pas se constituer un « Syncelle » ou Vicaire Général pour son patriarcat, restric-

tion d'ailleurs entièrement conforme à l'antique tradition et souvent répétée dans la suite par le Saint-Siège. C'est que les évêques restent les vrais Ordinaires dans leur diocèse tandis que le pouvoir des Patriarches est médiat et personnel. Le Saint-Siège a souvent dû leur recommander de laisser intacts les pouvoirs et les droits épiscopaux.

L'autorité du Patriarche s'étend à tous les points de la vie ecclésiastique : doctrine, liturgie, discipline, pouvoir judiciaire. Il peut, dans certaines limites, faire des lois pour tout le patriarcat, donner des édits, des ordinations, des instructions, envoyer des encycliques; tous les dix ans, il peut visiter son Patriarcat avec tous les pouvoirs canoniques de l'évêque dans sa visite; en cas de nécessité, il peut, n'importe quand, visiter une église, une ville, une éparchie même. Il peut également réorganiser les provinces ecclésiastiques et les éparchies, les diviser, transférer le siège, etc., mais pour ces derniers points la confirmation du Saint-Siège est requise. Il appartient encore à la compétence du Patriarche de transférer les métropolites et les évêques, d'accepter leur démission, de donner un évêque coadjuteur ou auxiliaire. Il peut ériger, changer, supprimer des exarcats. Le Patriarche doit prendre soin des éparchies vacantes. Il est vrai que plusieurs de ces facultés ne peuvent être pas exercées par le Patriarche seul, mais après consultation, ou avec le consentement de son synode permanent ou même du synode patriarcal. Enfin, c'est au Patriarche, uni au synode de tous les évêques, d'élire les nouveaux évêques. Ce mode de nomination est désormais fixé et le seul admis par le Motu Proprio, qui abroge tous les privilèges et toutes les coutumes contraires (can. 251) ; quand le synode ne peut pas être convoqué, les suffrages des évêques doivent être requis par lettres secrètes (can. 255).

Si la confirmation par le Saint-Siège des évêques nouvellement élus n'était autrefois pas requise dans tous les rites, la prescription est devenue générale dans la nouvelle législation, mais elle peut être anticipée par l'élaboration d'une liste de prêtres aptes à la charge épiscopale. Cette liste doit être approuvée par le Saint-Siège. Le synode peut donc procéder ultérieurement, si le candidat figure sur la liste, sans qu'on doive attendre une nouvelle confirmation; il faut toutefois avertir le Saint-Siège dès que l'élection a eu lieu (can. 254, §§ 1-2). Le Patriarche consacre et intronise les nouveaux élus. Parmi les droits qu'il a sur les évêques, citons celui d'accorder des absences de leurs éparchies; le droit de dévolution dans le cas de négligence d'un métropolite.

Il n'est pas facile de définir exactement les relations entre le Patriarche et ses évêques. Le Motu proprio a repris quelques anciennes règles sur leurs rapports réciproques. Ainsi, il applique au statut patriarcal un ancien canon stipulant que les évêques ne doivent rien entreprendre d'important sans l'autorisation de celui qui est à la tête

de la province (Antioche, can. 9) ; celui-ci en retour doit consulter ses évêques dans des cas semblables. Le Motu Proprio ajoute que, dans les questions qui dépassent les limites d'une éparchie et touchent à l'autorité civile, la compétence appartient au Patriarche, il peut se les réserver, sauf à consulter les évêques que la question concerne, ainsi que le synode permanent.

Une autre règle demande que le Patriarche laisse aux évêques le libre exercice de leurs pouvoirs. En retour, les évêques doivent au Patriarche respect et obéissance.

Par rapport au clergé et aux fidèles de tout le patriarcat, outre la vigilance générale sur eux, les pouvoirs du Patriarche sont souvent déterminés par le droit particulier que le Motu Proprio conserve. Ils peuvent consister, p. ex., à envoyer ses propres prêtres dans les éparchies où manque le clergé (can. 260), etc. Il est d'autres pouvoirs que le Motu Proprio lui réserve directement : tel le droit d'accorder aux clercs une absence de plus de six mois en dehors des régions orientales. Ensuite, le Patriarche doit s'intéresser aux communautés de son rite, établies en dehors du patriarcat ; avec le consentement du Saint-Siège, il les pourvoit de prêtres — qui reçoivent leur juridiction de l'Ordinaire du lieu —, il peut leur envoyer des visiteurs. Notons que le Motu Proprio dit expressément « paterne visitet », opposant cette visite paternelle à la visite strictement canonique que seul le Saint-Siège peut prescrire et exécuter.

Quant aux religieux, le Patriarche possède sur eux une certaine autorité qui diffère cependant selon la nature de chacune des institutions. Notons à ce propos que le Motu Proprio connaît, outre les formes latines, les religions de droit patriarcal. Dans le droit strictement monastique, il existe encore une institution typiquement orientale qui dépend du Patriarche, à savoir la Stauropégie. Etymologiquement, le terme signifie la fixation de la croix et désigne la cérémonie qui se faisait à chaque fondation religieuse ; la croix plantée était celle de l'évêque du lieu ou celle du Patriarche, si la fondation avait lieu dans l'éparchie patriarcale. Plus tard (VIII^{e}-IX^{e} s.), le Patriarche commença à se réserver certains monastères ou églises sur le territoire d'une éparchie non patriarcale ; la réservation se faisait par la plantation de la croix patriarcale, ainsi l'endroit consacré restait exclusivement sous sa juridiction.

Cette institution ne ressemble aucunement, comme on pourrait le croire à première vue, à l'exemption latine. Cette dernière n'envisage que les personnes, tandis que dans la stauropégie le territoire même, avec tout ce qu'il contient, est soustrait au pouvoir de l'évêque du lieu ; il devient comme une enclave patriarcale, un endroit extra-territorial par rapport à l'éparchie d'origine. Ce droit est consacré dans la nouvelle législation, même en dehors du droit monastique, mais il faut une cause grave pour permettre l'institution d'une nouvelle

stauropégie et en outre le Patriarche doit obtenir le consentement du synode permanent.

Pour ce qui regarde la discipline ecclésiastique, le Patriarche peut, dans certains cas, instituer des fêtes de précepte, des jeûnes et des abstinences ; un large pouvoir de dispense lui est accordé sur toutes les irrégularités, sur la forme et sur plusieurs empêchements de mariage (cfr le Motu proprio sur le mariage *Crebrae allatae*) ; il peut concéder, dans certaines limites, la *sanatio in radice* ; il a encore des facultés de dispense des jeûnes et abstinences communes, ainsi qu'en matière de rémission des peines ecclésiastiques, etc.

A ces pouvoirs, s'ajoutent de nombreux privilèges, de droit commun ou particulier, qui augmentent le prestige de sa dignité.

La Curie patriarcale.

Le Patriarche a, pour l'administration du Patriarcat, à côté de lui un ensemble d'institutions et de bureaux, appelés la Curie patriarcale. Si autrefois cette Curie reflétait en partie les splendeurs de la cour impériale, elle dut devenir plus modeste avec le temps. Chez les catholiques, elle se réduisait souvent au strict minimum : c'est-à-dire aux seuls secrétaires du Patriarche.

Le Motu proprio, conformément à son intention de rétablir plus complètement la dignité patriarcale, a réglé la composition de la Curie. On y trouve avant tout le Synode permanent, composé du Patriarche lui-même et de 4 évêques élus ou désignés par rang d'ancienneté ; ce synode, outre ses fonctions judiciaires, exerce sa compétence sur toutes les questions importantes qui regardent le partiarcat ; en dehors des cas spéciaux, il doit être convoqué trois fois par an. Il ne faudrait pas confondre le Synode permanent avec le Synode patriarcal qui est composé de tous les évêques du Patriarcat ; nous en reparlerons plus loin.

Ensuite, la Curie comporte le tribunal patriarcal (dont la compétence a été établie dans le Motu proprio *Sollicitudinem Nostram*), un bureau d'administration des biens temporels, la chancellerie patriarcale, le Collège des consulteurs patriarcaux, les Archives. Ajoutons encore les évêques avec charge et domicile au patriarcat : le Motu Proprio permet au Patriarche de se choisir deux ou trois évêques auxiliaires pour l'aider dans sa charge comme Patriarche et comme évêque d'éparchie. En cette dernière qualité, le Patriarche a une curie distincte de sa curie patriarcale.

Les pouvoirs du Patriarche, considérés en eux-mêmes, peuvent être considérables ; on n'aurait cependant pas une idée assez complète de la figure du Patriarche dans les églises orientales si l'on n'y ajoutait son autorité morale. La responsabilité de tout le patriarcat lui incombe : foi, mœurs, discipline, même, jusqu'à un certain point, les intérêts matériels et les relations avec le pouvoir civil. Il est le chef, mais aussi le conseiller de ses évêques ; il est le père de ses fidè-

les, s'intéressant même à ceux de son rite qui vivent loin du pays; il est en quelque sorte le symbole et la gloire de la nation.

En comparant le pouvoir d'un patriarche catholique avec le pouvoir d'un patriarche dissident, il est évident que le premier possède plus de droits personnels que le second. Chez les dissidents, le synode a, de tout temps, limité fortement l'initiative et la liberté d'action du patriarche; fréquents sont les conflits entre les deux organes du pouvoir, il suffit de parcourir la chronique de certaines églises patriarcales (Constantinople, Alexandrie et autres) pour s'en convaincre. Non que le principe du synode soit un abus; au contraire, l'Eglise a toujours eu ses synodes et aussi de tout temps le chef d'une Eglise particulière devait consulter ses évêques dans les questions importantes; mais souvent le patriarcat a été réduit à une charge purement honorifique, conférée ou même enlevée au gré du synode.

Pendant longtemps, les Patriarches catholiques n'eurent pratiquement pas de synode. Leur pouvoir personnel en était sans doute plus étendu; il n'en était pas nécessairement plus canonique. Le synode permanent fut introduit dans tous les patriarcats orientaux à l'occasion du Motu proprio sur la réorganisation du pouvoir judiciaire en Orient. Le pouvoir de ce synode a été étendu à d'autres matières dans les Motu Proprio suivants et constitue actuellement un élément organique du pouvoir patriarcal. Cependant, le Patriarche conserve toujours un pouvoir personnel considérable et, relativement aux dissidents, d'autant plus important qu'il jouit de larges facultés de dispense, même du droit universel de l'Eglise. Or les dissidents, comme on le sait, ignorent à peu près complètement l'institution de la dispense.

D'autre part, si l'on compare le patriarcat catholique avec les patriarcats dissidents, il faut avouer que ces derniers contiennent dans leurs constitutions un pouvoir plus absolu puisque, en dehors des conciles œcuméniques, ils ne reconnaissent aucune autorité ecclésiastique centrale au-dessus d'eux. N'en concluons pas nécessairement à un pouvoir plus grand de l'autorité ecclésiastique elle-même; ils reconnaissent ou subissent l'intervention de l'Etat dans une mesure qui lèse fortement le droit public ecclésiastique.

Autres Chefs d'Eglises.

Toute Eglise orientale n'a pas à sa tête un Patriarche. Les Eglises qui, au cours des siècles, se rendirent indépendantes des anciens patriarcats, pour quelque motif que ce fût, ne prétendirent pas toutes au titre patriarcal et celles qui le revendiquèrent ne furent pas toujours reconnues comme patriarcales.

Parmi ces Eglises non-patriarcales, il faut citer celles qui eurent à leur tête un Catholicos, c'est-à-dire un évêque délégué par le Patri-

arche pour toutes les questions ecclésiastiques dans une région éloignée. Le « Catholicosat » n'était d'ordinaire que la première forme dans le développement d'une Eglise. Quand plus tard celle-ci devint indépendante, elle garda d'ordinaire son titre de « catholicosat », mais avec tous les droits patriarcaux. Telles furent les Eglises chaldéenne, arménienne et, jusque dans les derniers temps, l'Eglise géorgienne dissidente. Chez les Catholiques, les anciens « catholicosats » (l'Arménien et le Chaldéen) sont devenus patriarcats. Le Catholicos des Jacobites resta dépendant avec le titre de Maphrien (fécondateur).

D'autres évêques indépendants avec suffragants étaient nommés « Exarques ». On connaît surtout, au IV^e^ siècle, les trois Exarques du Pont, de la Thrace, de l'Asie, mais le droit de ces exarcats n'est pas bien connu. Le titre revient dans le Motu Proprio; nous en parlerons en son temps.

Il y a enfin l'Archevêque (majeur — pour le distinguer des archevêques sans suffragants). Ce titre était porté au début (premiers siècles) par les évêques des grands centres; au concile de Chalcédoine, les patriarches actuels, même le Pape, étaient appelés archevêques. Quand plus tard le titre de patriarche fut réservé aux chefs des grandes Eglises, on honora du titre d'archevêque les chefs des Eglises (indépendantes) mineures; mais leur position était à peu près identique à celle du Patriarche, du moins quand l'Eglise était complètement indépendante, comme celle de Chypre, plus tard celle d'Achrida et d'autres.

Le droit du Motu Proprio considère l'Archevêque comme un métropolite qui a sa province propre et à qui sont en outre soumis les autres métropolites de l'archevêché avec leurs suffragants respectifs.

Leurs droits correspondent en grande partie à ceux des patriarches, mais ils n'en ont ni la dignité, ni tous les privilèges, ni même tous les pouvoirs. Jusqu'au Motu Proprio, chez les catholiques, il existait trois archevêques dont le premier n'était en réalité qu'un métropolite avec le titre honorifique d'archevêque, le métropolite roumain d'Alba-Julia et Fagaras; l'autre, le métropolite ruthène de Lemberg est le successeur des anciens métropolites de Kiev, mais lui aussi n'a qu'une seule province, dans laquelle il n'exerçait pas jusqu'ici tous les droits archiépiscopaux; le troisième était l'archevêque d'Ernakulam (Malabar).

La nouvelle législation met au même rang que l'archevêque le Catholicos — actuellement n'existe que le titre — et le maphrien qui garde quelque dépendance du patriarche et ne jouit pas de tous les droits de l'archevêque; il n'y a pas de titulaire dans l'Eglise catholique.

Les Métropolites.

Après ces prélats et en dépendance d'eux, viennent les Métropolites, placés à la tête d'une province.

L'institution métropolitaine date au moins du concile de Nicée (325). Jusqu'en ces derniers temps, les droits et devoirs du Métropolite correspondaient assez exactement à ceux du Code latin. Chez les Orientaux catholiques il n'existe plus dans les patriarcats de métropolites effectifs, le patriarcat se composant lui-même d'une seule province, c'est le Patriarche qui est en même temps Métropolite. Plusieurs conciles orientaux prévoient cependant l'érection de nouvelles provinces si les temps s'améliorent.

En dehors des patriarcats, on compte plusieurs métropolites : outre ceux de Roumanie et des Ruthènes de Galicie, le Malabar a été organisé en deux provinces ecclésiastiques de rite malabar avec suffragants respectifs et une province de rite malankar ; une autre province avec métropolite a été érigée pour les Ruthènes du Canada.

En réorganisant la hiérarchie orientale, le Motu Proprio a rendu aux métropolites, spécialement à ceux qui sont en dehors des patriarcats, plusieurs de leurs anciens pouvoirs. Ils peuvent consacrer et introniser leurs suffragants ; ils doivent être commémorés par eux dans la sainte Liturgie. Leur responsabilité est plus grande dans leur province pour ce qui regarde les sièges vacants, la liturgie ; dans toute question importante, leurs suffragants doivent les consulter selon l'antique règle rappelée plus haut.

Les Synodes (cc. 340-351).

Le droit oriental distingue plusieurs espèces de synodes : synodes patriarcaux et archiépiscopaux, synodes provinciaux, synodes de plusieurs provinces ou même de plusieurs rites ; le Code latin ne connaît que les synodes pléniers et les synodes provinciaux (sans parler du synode diocésain chez Orientaux et Latins ni du synode permanent dont nous avons déjà fait mention).

Le synode patriarcal correspond aux conciles pléniers du code latin ; mais célébré dans un patriarcat (ou archevêché), c'est le chef de l'Eglise qui le convoque et le préside ; le synode permanent n'a qu'un vote consultatif sur la question de l'endroit de la convocation.

En dehors des patriarcats, on applique aux conciles pléniers, c'est-à-dire de plusieurs provinces ecclésiastiques, la règle du Code latin : le Souverain Pontife désigne un Légat qui convoque et préside le synode ; le Motu Proprio ne parle pas de la permission du Saint-Siège, qui est mentionnée explicitement dans le code latin, mais le droit est le même (cfr can. 340, § 4 ; *C.I.C.*, can. 281).

De ce parallélisme entre le Patriarche et le Légat apostolique il ne faut pas conclure à une égalité de leurs pouvoirs sur les synodes ; le Légat décide seul sur certains points là où pour le Patriarche est exigé le consentement des Pères du synode ; c'est le cas pour les décisions sur l'ouverture, le transfert, la prorogation, la clôture (can.

347, § 2), la permission donnée à un évêque d'abandonner le synode (can. 348). Ces restrictions valent également pour les autres prélats présidant un concile, même non plénier.

Le synode provincial n'existe qu'en dehors des patriarcats (et archevêchés) ; son statut est à peu près identique à celui du Code latin.

Si le synode réunit les prélats de plusieurs rites, puisque les questions interrituelles sont de la compétence du Saint-Siège, il faut d'abord la permission de celui-ci, qui désigne l'endroit de la réunion et nomme son Légat. Ce Légat convoque et préside le synode.

Les décisions de tout concile, avant d'être promulguées, doivent être approuvées par l'autorité apostolique. Ce principe fut proclamé par Sixte V (Const. *Immensa*) et appliqué peu après également aux Orientaux. La pratique des derniers siècles était conforme à cette prescription. Parmi les synodes orientaux on n'en connaît que deux qui aient obtenu l'approbation « in forma specifica », à savoir le Synode de Zamosc pour les Ruthènes (1720) et le Synode du Liban pour les Maronites, célébré en 1736. Quelques autres synodes ont été approuvés « in forma communi », mais la plupart n'ont reçu aucune approbation ; ces derniers n'avaient donc aucune valeur strictement juridique, mais ils pouvaient en avoir une au point de vue pratique.

Citons enfin, pour compléter la liste des réunions d'évêques, les Conférences épiscopales, tenues dans les métropoles indépendantes ou soumises à un Chef d'Eglise (can. 247 ; cfr *C.I.C.*, can. 292).

Autres dignitaires ecclésiastiques.

Sous le titre d'Exarque (cc. 362-391), le Motu proprio établit le droit dont le Code latin traite dans les deux chapitres sur les Vicaires Apostoliques et sur les Prélats mineurs.

Le titre d'Exarque a changé de signification au cours des temps. Anciennement, chefs d'une église indépendante, nous le disions plus haut, leur indépendance tomba sous le coup de l'ambition de Constantinople. Plus tard, le titre fut donné à ceux qui étaient délégués par le Patriarche pour certaines missions. La notion de délégation est restée dans le droit nouveau ; elle peut être confiée aux Exarques par le Saint-Siège, par le Patriarche ou par l'Archevêque ; dans les deux derniers cas leur droit est identique.

Le Motu Proprio distingue plusieurs espèces d'Exarques. Il y a d'abord ceux qui ont leur territoire propre. Le code latin les nomme « Prélats mineurs ». Ce sont les Abbés de monastères avec pouvoir indépendant de tout diocèse. Leur position les rend plus dépendants du Saint-Siège, qui seul peut ériger ces exarcats ou les rétablir, les changer ou les supprimer. Le gouvernement de ce territoire se fera selon des règles propres ; à leur défaut, on applique les canons du droit commun, qui correspondent en grande partie aux prescriptions du code latin sur l'Abbé « nullius ».

Mais le même titre est porté également par ces Prélats qui gouvernent une région au nom du Saint-Siège ; ils correspondent aux Vicaires et Préfets apostoliques latins : ce sont les Exarques apostoliques ; leur territoire est situé en dehors des patriarcats, bien qu'il puisse être souvent du même rite que celui d'un Patriarche. Dans ce cas ils peuvent demander des prêtres au Patriarche et ils sont invités à assister aux Synodes convoqués par lui. Quant au reste, leur position est assez semblable à celle de leurs collègues de l'Eglise latine. Les Exarques ne constituent pas une exception dans l'Eglise orientale et leur nombre pourrait se multiplier avec les nombreuses émigrations d'importants groupes de fidèles orientaux dans les régions non-orientales. Dès lors, leur territoire coïncidera d'ordinaire avec les limites d'un ou de plusieurs diocèses latins et leur juridiction sera personnelle et territoriale. Ce cas est très fréquent même pour les éparchies orientales.

Restent encore les Exarques patriarcaux et archiépiscopaux : leur statut n'est pas très différend de celui des Exarques apostoliques, mais ils dépendent directement du Patriarche ou de l'Archevêque.

Les Evêques.

Bien que la plupart des évêques orientaux aient une dépendance plus stricte de leur supérieur hiérarchique immédiat que les évêques en Occident, leurs droits et devoirs essentiels sont fondamentalement les mêmes que dans l'Eglise latine.

Quelques points de divergence peuvent être notés, à part évidemment ce qui découle directement du fait de cette dépendance immédiate.

Nous avons déjà relevé le mode d'élection des évêques dans les patriarcats et les archevêchés : c'est le synode qui les élit (can. 251) ; ailleurs, les nominations sont faites par le Saint-Siège selon le Concordat, là où il existe (Italie et anciennement Roumanie, Pologne) ou selon la concession faite par lui (cfr can. 395, § 1).

Le Motu Proprio donne une importance plus grande à la consécration épiscopale, suivant peut-être en cela la tradition orientale qui lie davantage tous les pouvoirs épiscopaux à la consécration (tout en distinguant le pouvoir d'ordre et celui de juridiction). Ainsi c'est avec leur consécration que les évêques obtiennent la juridiction, le droit aux revenus de la mense épiscopale et le pouvoir de concéder des indulgences (can. 396, § 2) : tout cela, le code latin le réserve à l'institution canonique (*C.I.C.*, can. 349) ; d'autre part, c'est seulement depuis le même moment que les évêques orientaux jouissent des privilèges épiscopaux (can. 416) tandis que les évêques latins en peuvent jouir dès la nouvelle officielle de leur nomination (*C.I.C.*, can. 349, § 1).

Curie épiscopale.

Parmi ceux qui composent la Curie épiscopale, le plus important personnage est le Syncelle. Cet office correspond à celui du Vicaire Général chez les Latins. Le Motu proprio veut que le syncelle soit célibataire et cette prescription est conforme à l'ancienne tradition orientale, qui réserve le gouvernement du diocèse à des prêtres non mariés, mais en outre l'origine même et le sens du terme « syncelle », c'est-à-dire le compagnon de cellule de l'évêque, supposent que tant l'évêque que le syncelle soient des moines. Sur ce dernier point, la pratique orientale a changé et le Motu Proprio veut même explicitement que le syncelle soit membre du clergé séculier. Chez les catholiques, le syncelle est prêtre, mais jadis et actuellement encore chez les dissidents, cette charge est confiée à un diacre.

Le pouvoir de syncelle s'est accru peu à peu. Le Motu Proprio lui garde la première place après l'évêque, avant tous les autres dignitaires qui n'ont pas le caractère épiscopal et même avant ceux qui l'auraient, si le syncelle est évêque lui aussi; il constitue la première dignité après l'évêque, avec tous les privilèges qui y sont attachés. L'ancienne question controversée sur la nature du mandat spécial donné par l'évêque au syncelle, à savoir si ce mandat rentre dans le pouvoir ordinaire ou s'il n'est qu'un pouvoir délégué, est tranchée en faveur de la première opinion (can. 434, § 1, 2°). Enfin, contrairement au pouvoir des vicaires généraux, le syncelle ne dépose pas toujours sa charge avec le terme du pouvoir de son évêque (can. 437, § 2; 469).

Un fonctionnaire spécial dans le droit oriental est l'Econome. Il y en a un dans chaque patriarcat; il en faut un également dans chaque éparchie. Cette charge remonte aux premiers temps (IV^{e}-V^{e} siècles) et les conciles orientaux plus récents règlent encore sa position et ses devoirs; elle consiste à administrer les biens de l'éparchie, à contrôler l'administration des autres biens ecclésiastiques dans le reste de l'éparchie, à pourvoir à leur conservation, leur protection et augmentation. L'économe doit suppléer à la négligence des économes locaux et administrer lui-même les biens qui n'ont pas d'économe en titre.

L'Orient proprement dit ne connaît pas le Canonicat. Quand les Arméniens tentèrent de l'introduire, Pie IX ne voulut pas reconnaître le « praetensum illud capitulum ». Chez les Roumains et les Arméniens de Lemberg pourtant, il y a des chanoines. Les Ruthènes avaient, depuis des siècles, un clergé spécial pour la cathédrale, il reçut plus tard, surtout depuis les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, les attributions des chapitres latins; l'abbaye de Grottaferrata (Rome) a également un chapitre. Le Motu Proprio n'introduit pas les chapitres en Orient; là où ils existent il veut que chacun ait ses statuts selon le droit particulier (can. 465, § 3), mais en insérant cette institution dans sa législation, bien qu'il n'y ait que trois canons sur les chanoi-

nes, il leur donne un certain droit de cité, alors qu'auparavant ils étaient pratiquement ignorés. Notons cependant que l'évêque a ses consulteurs éparchiaux.

Les Doyens.

Sous le titre de Protopresbytre, le Motu Proprio traite d'un office qui porte plusieurs noms en Orient. On y rencontre des Chorévêques, Périodeutes (circuitores-visiteurs), Archidiacres, Archiprêtres, Exarques, Protopopes. Sans vouloir prétendre que ces diverses charges se recouvrent exactement — dans un même rite, on peut en trouver en même temps plusieurs, chacune avec ses propres attributions, — elles ont du moins toutes l'une ou l'autre fonction du protopresbytre actuel.

La fonction telle que l'établit le Motu Proprio ne diffère presque pas de celle des « Vicarii foranei » ou Doyens du Code latin. Chez les Orientaux cependant, surtout dans les Eglises d'Europe, tant chez les catholiques que chez les dissidents, la charge du Protopresbytre (quel que soit le titre qu'il puisse porter) était autrefois très importante ; il pouvait avoir des attributions liturgiques, pastorales, administratives et parfois même judiciaires, constituant un tribunal de première instance, au moins dans les causes de moindre importance. Le Motu Proprio ne supprime pas tous ces droits, mais laisse aux synodes patriarcaux, métropolitains ou à l'évêque d'en disposer.

Les Curés.

Partout en Orient se retrouve l'institution du Curé et des paroisses, mais l'organisation diffère quelque peu. Souvent une église paroissiale est desservie par plusieurs prêtres qui ont chacun une région déterminée dans la ville et s'occupent en outre des familles qui les ont choisis comme curés. Ce système s'explique facilement si l'on tient compte que dans ces villes les rites sont d'ordinaire nombreux, et que chaque rite possède son église et a ses fidèles. Ainsi puisqu'il n'y a pas moyen de multiplier les églises pour les paroissiens dispersés dans les divers quartiers de la ville, un même centre doit s'occuper d'eux, chaque prêtre ayant son propre quartier ; ces paroisses sont plutôt personnelles que territoriales.

Mais il y a d'autres points de divergence avec le droit latin que le Motu Proprio tâche d'éliminer en partie. On ne connaissait pas en Orient les paroisses unies « pleno iure » à une personne morale. Actuellement, l'union avec une personne morale est permise, mais c'est le prêtre appelé à la charge pastorale qui est le curé proprement dit, non la personne morale ; aussi le Motu Proprio dans sa définition (can. 489, § 1), reprise d'ailleurs du Code latin (can. 451, § 1), omet-il le terme « persona moralis ».

Le nouveau droit veut en outre introduire la pratique du curé inamovible. Seuls les Roumains et les Ruthènes en avaient; partout ailleurs le curé est amovible « ad nutum » de l'évêque. Il y a des régions où le curé restera tout au plus pendant cinq ans au même endroit. Ce sont probablement des raisons économiques qui ont donné origine à cette pratique. Quand, p. ex., le curé est obligé, par manque de revenus fixes, d'aller prendre ses repas dans les différentes familles, à tour de rôle, son indépendance peut en souffrir ainsi que son autorité. Le Motu Proprio reprend en principe le droit du Code latin sur l'inamovibilité, mais il tient compte des paroisses ou quasi-paroisses dont la dotation n'est pas suffisante; celles-là peuvent être confiées « ad nutum » mais le canon ajoute que les Ordinaires doivent veiller à ce que, au plus tôt, on leur trouve une dotation convenable (can. 495).

Les Laïcs.

Le Motu Proprio se termine, comme le livre « De Personis » du Code latin, par un ensemble de prescriptions concernant les laïcs. Les deux textes sont presque les mêmes, compte tenu de la différence des rites et du droit des religieux orientaux.

Un canon nouveau fixe le rôle des laïcs dans la vie apostolique de l'Eglise : « Que les Hiérarques des lieux aient soin, par des prescriptions opportunes, et en tenant compte des normes données en la matière par le Siège Apostolique, que, sous la conduite de prêtres capables, les laïcs, dans la mesure de leurs forces, fournissent aux clercs leur aide pour la défense des lois chrétiennes et l'organisation de toute la vie du peuple d'après ces lois; que les laïcs confirment leurs enseignements par l'exemple de leur vie.

» Que les laïcs, surtout ceux qui excellent par leur savoir, ne manquent pas de projeter, de manière opportune, la lumière de la doctrine catholique et de la charité fraternelle sur les problèmes sociaux les plus importants » (can. 528, §§ 1 et 2).

Avec la promulgation du « De Personis » on peut dire que le point culminant de la publication du Code oriental est atteint et même dépassé. Il y manque certes d'importantes parties : jusqu'à présent presque rien n'a été publié sur les « Normes »; de la partie « De Rebus » nous avons seulement les prescriptions sur les biens ecclésiastiques et le traité du mariage. Quant aux délits et peines ecclésiastiques, dans plusieurs Eglises orientales on n'a rien sur la matière; d'autres ont emprunté à l'ancien droit latin et rares sont les décrets du Saint-Siège pour l'Eglise orientale.

Rien ne permet de déterminer quand ces parties seront ajoutées. Les motifs indiqués dans le dernier Motu proprio pour l'opportunité de la promulgation de cette partie « De Personis » : discipline incertaine, inadaptée aux circonstances modernes, etc. : tout cela vaut pour

les parties manquantes; la nécessité pouvait être plus urgente pour le droit des Personnes.

Quant à la forme, tant les Motu Proprio précédents que les principes formulés dans l'introduction permettent de conclure que les parties manquantes seront inspirées de l'idée d'une certaine uniformité entre les différentes Eglises orientales et jusqu'à un certain point avec le droit latin.

Au temps du concile du Vatican une tendance assez forte voulait unifier tout simplement la discipline de l'Eglise universelle; les rites liturgiques orientaux seuls seraient conservés. Dom Guéranger alla jusqu'à prétendre que cette unification avait toujours été dans les vœux de Rome, qui poursuivait ce plan avec constance et discrétion.

En étudiant ce Motu Proprio, qui contient plusieurs institutions des plus spécifiquement orientales, surtout le droit patriarcal « quippe quod (hoc institutum) orientalis ordinationis velut praecipua nota sit » (*A.A.S.*, 1957, p. 435), nous remarquons que le plus grand nombre des canons est pris « ad verbum » du droit latin. Sans doute fallait-il simplifier, préciser, moderniser, mais est-on allé plus loin? Peut-on parler de latinisation?

Reconnaissons d'abord le fait que souvent la codification a dû seulement unifier formellement ce qui était déjà un dans la pratique. Suggestive est à ce propos l'indication des sources. Notons en passant que le Motu Proprio, le quatrième dans la série, est le premier à publier officiellement ces notes, les autres en réservaient l'indication dans une publication ultérieure faite par la Commission du Code, où la chose était soigneusement indiquée : « adnotationibus fontium auctae cura Pontificii Consilii iuris canonici orientalis redigendo ». Nous trouvons donc, pour des canons identiques, ou peu s'en faut, dans les deux législations, des sources parfois totalement différentes. C'est que fondamentalement les deux droits remontent très souvent à une même origine.

Il faut y ajouter cet autre fait que dans les derniers siècles les Orientaux catholiques avaient appliqué, soit dans leurs propres conciles, soit par le droit pontifical, des prescriptions que l'expérience avait fait juger utiles.

Enfin, il ne faut pas oublier que la codification a en vue les Eglises catholiques orientales. Les circonstances peuvent changer; des groupes de fidèles — qui n'ont pas accompli la même évolution lente de leur droit, par laquelle ont passé les plus grandes des Eglises catholiques orientales actuelles, — peuvent demander leur union avec l'Eglise Mère : dans ce cas, celle-ci saura rendre conforme, s'il le faut, son droit aux nouvelles circonstances.

Rome,
Passeggiata del Gianicolo, 5.

Ant. WUYTS, S. J.
Professeur à l'Institut Oriental Pontifical.

Dimensions nouvelles de la paroisse urbaine

Il y a bien longtemps qu'on parle des nouvelles dimensions de la paroisse. Est-il encore possible de dire quelque chose de neuf à ce sujet? La question a été abordée par de nombreux biais : social, économique, apostolique, missionnaire, liturgique. La paroisse est en effet une réalité complexe et multiple. Ses rôles et ses fonctions sont nombreux et ils ont tellement évolué depuis quelques décennies. L'objet de cet exposé n'est pas de dire du neuf, mais simplement de reprendre le problème sous un jour sociologique et de lui donner peut-être, bien sommairement encore, une lumière un peu différente.

I. LA PAROISSE EST UN FAIT SOCIAL

Il ne sera pas nécessaire de développer très longuement cette affirmation. Il existe un fait social chaque fois qu'il y a des relations entre les hommes. L'origine de la paroisse est l'existence d'un groupe de personnes, partageant les mêmes convictions et s'organisant autour de valeurs religieuses bien définies. Au début de l'Eglise la paroisse n'existait pas comme telle. Elle est née de la vie même du groupe religieux et de sa situation dans le contexte social humain. Il ne faut jamais oublier que la paroisse est une forme sociale de la vie religieuse. Elle est en dépendance directe de la réalité sociale. Elle n'est même qu'une forme sociale, c'est-à-dire qu'elle n'a pas reçu de consécration divine, comme, par exemple, le principe de la hiérarchie tel qu'il existe dans l'Eglise. Il appartient donc à l'Eglise elle-même d'en transformer les caractéristiques et de les adapter aux circonstances diverses. Cela n'enlève d'ailleurs rien à sa valeur en tant qu'instrument de pastorale.

Puisque la paroisse est un fait social, il est intéressant de se demander comment et dans quelles circonstances elle est née. On peut distinguer trois causes principales. Tout d'abord le groupe religieux en se développant et en se multipliant a progressivement défini ses formes sociales. Au début tout cela ne demandait pas d'organisation ni de législation, mais avec l'extension de l'Eglise ces aspects de l'existence de tout groupe social s'avérèrent indispensables. Des formes sociales se précisèrent dans le domaine de la liturgie (assemblée du culte), les rencontres entre chrétiens, l'entr'aide mutuelle (exercice de la charité).

Par ailleurs le but même de l'Eglise exigeait des formes sociales. Il fallait d'abord assurer que les valeurs religieuses soient conservées dans les membres et soient ensuite transmises, soit aux enfants,

soit aux non-chrétiens. En dehors des besoins de la vie du groupe, le dynamisme même de son but exigeait une forme communautaire.

Finalement l'état de la société dans laquelle l'Eglise s'est développée a commandé le type de ses formes sociales. L'organisation de l'empire romain et ses divisions administratives ont servi de base à l'organisation ecclésiastique. La paroisse est née dans un contexte social bien déterminé et son évolution, qu'il serait trop long de suivre ici, montre bien combien elle a suivi les changements de la société.

La combinaison de ces trois facteurs a permis, à la fin du premier millénaire, de cristalliser en une institution un des aspects de base de la pastorale de l'Eglise. La paroisse était née officiellement, après avoir en fait existé depuis fort longtemps.

Une institution a toujours un aspect avantageux et un aspect défavorable. Elle offre un cadre et une fixation indispensables à la vie sociale. Sans institutions les formes sociales restent embryonnaires et la vie d'un groupe au stade élémentaire. Par ailleurs, il existe toujours un risque d'un certain fixisme et une difficulté souvent très grande d'adaptation à la réalité. C'est un fait social que les institutions ont toujours un certain retard sur la vie.

II. LA PAROISSE EST EN ETROITE DEPENDANCE DE L'EVOLUTION SOCIALE

Etant une forme sociale elle-même et toute forme sociale dépendant du contexte humain et de son évolution, il n'est pas très difficile de conclure que la paroisse elle aussi possède un lien très étroit avec les transformations de la société. Il est plus délicat de découvrir quelles sont ces relations et comment elles influent sur le type d'action pastorale ou sur les adaptations institutionnelles.

Devant quelle réalité sociale nous trouvons-nous aujourd'hui? Nous voudrions seulement souligner deux aspects, mais qui nous paraissent essentiels pour l'action pastorale.

Le premier a déjà été développé à plusieurs reprises [1] et il sera seulement évoqué. Il s'agit de la double dimension de la réalité sociale : le plan géographique et le plan fonctionnel. L'homme vivant dans notre société industrielle (de type secondaire : activités de transformation, ou de type tertiaire : activités de services et d'administration) est tributaire de ces deux dimensions. En Belgique, vu la densité de la population et celle du réseau des transports, l'ensemble du pays répond à cette problématique, même dans la plupart des régions rurales.

La dimension géographique est celle du village ou du voisinage. Les relations qui s'établissent dépendent essentiellement de la proxi-

1. Voir Fr. Houtart, *L'Eglise et la Pastorale des Grandes Villes*, Bruxelles, La Pensée catholique, 1955.

mité. Par contre sur le plan fonctionnel, les relations interhumaines se nouent en raison même de l'accomplissement d'une fonction semblable : travail, étude, loisir, etc.

La différenciation entre les deux dimensions est le résultat de la société industrielle. Précédemment elle n'était pas aussi accentuée. La spécialisation des fonctions humaines et sociales en est la cause. Le milieu géographique a explosé et une multitude de milieux fonctionnels sont nés. Une réalité beaucoup plus dynamique a fait son apparition dans la société. Il en est résulté non seulement un aspect fonctionnel de la vie humaine, mais aussi des milieux, des institutions, des mentalités, des cultures de type fonctionnel.

S'il fallait donner un signe seulement de cette réalité, il ne serait pas difficile de choisir la mobilité journalière. Au Brabant Wallon en 1947, plus de 12.000 personnes se déplaçaient journellement vers Bruxelles. A cette même époque plus de 60.000 personnes quittaient la province de Flandre Occidentale, soit chaque jour vers les centres d'activité, soit saisonnièrement. Or ces chiffres n'ont fait qu'augmenter depuis. Ce phénomène se retrouve dans tous les pays industrialisés.

Un deuxième fait à signaler et qui commence seulement à être étudié de façon systématique en sociologie est l'existence de milieux socio-culturels très différents. Le mot culture est employé ici dans un sens très complet. Il signifie l'ensemble des valeurs, des caractéristiques sociales, de la mentalité, des institutions d'un groupe social ou ethnique.

Il est facile de comprendre que des races diverses ou des peuples différents possèdent des cultures également diversifiées. L'action apostolique missionnaire met actuellement l'accent sur cet aspect de la pastorale dans les pays de nouvelle chrétienté. Il est plus difficile de se rendre compte que le même problème se pose à l'intérieur d'une même race, d'une même langue, d'un même milieu géographique. Or les conséquences pastorales de ce fait social sont immenses. Un des secrets de la réussite de l'implantation de l'Eglise aux Etats-Unis a été précisément l'adaptation pastorale aux divers milieux socio-culturels formés par les groupes d'immigrants dans les grandes villes.

En quoi consiste un milieu socio-culturel, sur quoi repose-t-il, comment s'exprime-t-il? L'essentiel de l'expression culturelle se retrouve dans les échelles de valeur du groupe. En langage ordinaire on dira volontiers la mentalité. Tous nous savons que l'attitude mentale d'un ouvrier est différente de celle d'un bourgeois ou d'un commerçant. Cela veut dire que ses réactions spontanées devant une série de faits ou d'opinions seront bien spécifiques. En d'autres mots, l'échelle de valeur sur laquelle il base ses jugements est autre que celle sur laquelle se basent des personnes ayant une autre fonction dans la société.

Or ces échelles de valeurs sont elles-mêmes fort complexes. Elles existent sur le plan des relations sociales, sur celui des activités humaines, sur la valeur du travail, sur les types de loisirs, mais aussi sur le plan moral (évaluations diverses des vertus morales), et même spirituel et religieux (expressions religieuses). Nous voilà confrontés avec des mondes vraiment différents.

En effet, les échelles de valeur qui constituent le fond de la culture des hommes, s'expriment en un certain nombre de représentations et de types. Ce qui dira quelque chose aux uns, ne dira rien aux autres. Ce qui pour les uns sera la personnification de la vertu, du courage, de l'idéal à poursuivre, ne le sera pas pour les autres. Il n'y a pas jusqu'au vocabulaire utilisé qui ne soit particulier. Certains mots ont une résonance pour les uns et aucune pour les autres. Il arrive que les mêmes mots soient utilisés dans des sens divers.

Il en résulte des motivations variées. La raison de penser de telle façon et surtout d'agir de telle manière sera toute différente selon les milieux socio-culturels. N'y a-t-il pas déjà variation des motifs d'agir entre des personnes d'un même milieu, mais de génération différente? Les valeurs du milieu bourgeois du début du siècle ne sont plus celles des jeunes de ce milieu aujourd'hui. Disons qu'au moins elles connaissent une expression nouvelle. A plus forte raison est-ce vrai lorsqu'il s'agit de milieux sociaux séparés par tant d'aspects de la vie.

Finalement il faut signaler la contrainte sociale exercée par le milieu socio-culturel. Cette contrainte s'exerce non par des lois bien exprimées, comme celles d'un Etat ou d'une société, mais par une série de mécanismes sociaux très complexes. Il s'agira d'une approbation ou d'une désapprobation, sentiments eux-mêmes exprimés de mille façons. Un policier de la route me disait dernièrement : « J'ai été ouvrier pendant 3 ans, mon père est ouvrier, vous comprenez bien que je ne ferai jamais d'ennuis à un ouvrier ».

Il exprimait par là un jugement de valeur bien propre à son milieu et aussi une loi non-écrite (lui qui doit faire respecter la loi écrite), mais qui lui semblait avoir une valeur plus forte encore que n'importe quel règlement. Or nous savons tous qu'une loi n'est efficace qu'en fonction de sa valeur de contrainte.

Le contrôle social, qui assure la cohérence de tous les milieux socio-culturels, joue un rôle essentiel dans la vie sociale. Il a des conséquences très profondes dans la vie religieuse, ou du moins dans les expressions sociales de cette vie religieuse. Au village la contrainte sociale est forte. La paroisse de nos villages wallons est une des institutions qui exerce ce contrôle. C'est pourquoi on y constate, par exemple, un taux de pratique religieuse supérieur à celui des votes en faveur des partis chrétiens. La paroisse nationale aux Etats-Unis, en assurant le rôle culturel auquel il a déjà été fait allusion,

fut aussi un des organes importants du contrôle social [2], et par conséquent modela une grande partie des motivations, des échelles de valeur et des mentalités de la masse ouvrière américaine.

Par contre, pour des motifs complexes qu'il n'est pas nécessaire d'évoquer ici, la contrainte sociale joue en sens opposé aux expressions religieuses du catholicisme dans la classe ouvrière européenne. N'est-ce pas ce qu'exprimait ce mineur en répondant aux enquêteurs effectuant le travail de recherche sur la mentalité religieuse des ouvriers de la grosse industrie de Wallonie : « Mon père a été enterré civilement, vous comprenez, il était mineur [3] ».

Il nous reste maintenant à voir comment naissent et où s'acquièrent ces mentalités, ces échelles de valeur, en un mot ces cultures. Sans doute ne faut-il rien simplifier. Leur naissance est le résultat de processus sociaux complexes et multiples. Il est cependant permis de donner quelques indications.

Dans la société industrielle et urbaine d'aujourd'hui l'origine d'une grande partie des milieux socio-culturels se trouve dans les milieux fonctionnels. C'est la spécialisation des fonctions économiques qui a provoqué la diversité des classes sociales.

Le niveau d'éducation a dépendu du niveau des revenus. Les échelles de valeurs ont été bâties au départ du genre de travail : manuel, de bureau, intellectuel. Des institutions sont nées, répondant aux besoins des diverses classes sociales et une contrainte sociale a couronné l'ensemble. Peu à peu se sont créés des milieux culturels assez étanches les uns aux autres, ayant chacun leurs valeurs, leurs vocabulaires, leurs motivations, leurs contraintes.

Sans doute existe-t-il des valeurs, des mots, des expressions culturelles universelles, parce qu'elles touchent au fond même de ce qui fait l'humain. L'amour maternel, même s'il s'exprime parfois différemment, est de cette nature. Il y a aussi certaines valeurs de type national (le bon sens et la « rouspétance » chez les belges, dit-on). Il est un fait cependant que la majorité de ces expressions sociales qui étaient d'ordre ethnique ou régional sont actuellement devenues de nature fonctionnelle.

Comme l'humanité est en perpétuelle évolution, même à l'intérieur de ces groupes sociaux, les valeurs, les mots, la culture évoluent. La classe ouvrière de 1850 ne s'exprimait pas de la même façon que celle de 1958. Tout clichage en ce domaine, surtout quand il est cristallisé en institution, est une erreur.

Abordons dans un dernier point la mise en parallèle de ce fait social avec les institutions religieuses et notamment la paroisse. La

2. Voir Fr. Houtart, *Aspects sociologiques du Catholicisme Américain*, Ed. Ouvrières, Paris, 1957.

3. J. Dumont, *Enquête sur la mentalité religieuse des ouvriers de la grosse industrie en Wallonie*, Compte rendu de la *Semaine Sociale Wallonne*, 1956.

paroisse dans la société rurale était une entité non seulement géographique, mais aussi socio-culturelle. C'est pourquoi on a pu dire que la dimension géographique de la vie sociale était à ce moment la seule existante. Actuellement elle répond à la dimension géographique, c'est-à-dire en principe au quartier ou au village. En fait, même dans ce domaine, l'évolution démographique des villes et des centres industriels ne lui a pas permis de jouer un rôle normal.

Par ailleurs il a fallu que la paroisse s'ouvre aux milieux fonctionnels. Ce n'était pas facile, mais cependant indispensable. C'est loin d'être réalisé. Cette ouverture est nécessaire pour deux raisons, d'abord parce que le centre même de la vie religieuse se trouve dans l'Eucharistie et que la vie sacramentelle est axée sur la paroisse et ensuite parce qu'une partie importante des paroisses rencontrent à l'intérieur de leurs limites des milieux socio-culturels différents.

La paroisse doit, par conséquent, à la fois servir de réceptacle et de base à l'apostolat fonctionnel et à la fois ouvrir ses propres structures et sa propre vie aux milieux socio-culturels qu'elle doit atteindre. C'est une dimension nouvelle pour la paroisse, dans la mesure où les milieux fonctionnels sont un fait social nouveau, mais pas dans la mesure où son action pastorale doit tenir compte de toute la réalité sociale.

En raison de circonstances historiques l'action pastorale de l'Eglise n'a pas pénétré dans le milieu ouvrier. Il ne fait pas de doute que les valeurs, les motivations et les expressions culturelles du monde ouvrier soient restées étrangères à cette action et par conséquent, jusqu'à un certain point, hermétiques à ce même milieu. Une enquête réalisée dernièrement dans toute l'agglomération lyonnaise révélait à quel point les niveaux de pratique religieuse étaient parallèles avec les niveaux socio-culturels. On pouvait au moins poser cette question : parlons-nous la même langue, nous exprimons-nous par les mêmes représentations, sommes-nous à la même longueur d'onde, vivons-nous dans le même contexte culturel que certaines couches de la population, ou bien nous exprimons-nous en termes, en gestes, en attitudes, en opinions, en motifs fort étrangers?

III. LA PAROISSE EST UN GROUPE SOCIAL

Etant un groupe social, elle suit par conséquent les lois des groupes sociaux. Pour qu'un groupe social ait quelque consistance, il faut que ses membres aient la conscience de faire partie du groupe en poursuivant un but commun et que son action se concrétise par une certaine institutionalisation.

Reprenons ces deux caractéristiques essentielles pour les appliquer à la paroisse. Et tout d'abord le sens d'appartenance chez les sujets et la perception du but. Ces deux éléments peuvent être jumelés, car

ils évoluent dans le même sens. Il y a évidemment des degrés dans le sens de l'appartenance au groupe. Les prêtres attachés à la paroisse ont normalement le sens le plus vif de cet attachement, puisque leur vie entière y est consacrée. Ils courent d'ailleurs le risque de considérer toute la réalité sous cet angle et d'attendre que les laïcs en fassent de même.

Viennent ensuite les laïcs responsables des organisations paroissiales. Ils consacrent tout leur temps libre à la paroisse. Cependant leur appartenance ne peut être totale, puisqu'ils ont encore d'autres liens : le groupe familial, le groupe de travail ou la profession individuelle. Leur sens d'appartenance peut cependant être très aigu, au point de consacrer à la paroisse toute activité dont ils disposent librement. Il en résulte souvent que ceux qui disposent du plus de temps auront aussi le plus facile à s'identifier avec la paroisse. Si certaines paroissiennes d'un âge relativement respectable et cependant très actives ont parfois un sens paroissial hypertrophié, au point de se substituer à tous les autres membres de la communauté, le curé y compris, c'est là le résultat d'une loi sociologique !

Après les responsables paroissiaux nous retrouvons les membres des organisations paroissiales : membres actifs s'entend. Eux aussi ont un sens aigu de l'appartenance à la paroisse. Ils diront facilement quand on leur demande où ils habitent : j'habite sur Saint-Adrien ou sur Saint-Servais.

Les catégories énumérées forment le « noyau » paroissial, à ce point conscient d'appartenir à la paroisse, que le groupe social paroissial est pour eux un groupe primaire, c'est-à-dire de relations personnelles et directes. Ils se définissent en termes paroissiaux.

Les liens qui existent avec les pratiquants venant régulièrement à la paroisse, sont déjà plus ténus. On dira bien qu'ils forment la communauté paroissiale, mais c'est une communauté déjà très lâche.

Les autres catholiques pratiquants, mais en relation peu étroite avec la paroisse, soit parce qu'ils vont à la messe chez les Pères, soit parce qu'ils ont une action chrétienne, peut-être très intense, mais sur un autre plan, n'ont avec la paroisse que des relations occasionnelles et qui n'ont plus rien à voir avec la constitution d'une communauté. Comme le dit le Père Fichter dans son livre : *Social Relations in the Urban Parish,* pour eux la paroisse est une « station-service pour besoins spirituels [4] ».

Nous pourrions encore distinguer parmi les pratiquants irréguliers et les non-pratiquants plusieurs catégories. Cela nous mènerait trop loin. Qu'il suffise de dire qu'en général ni leur sens d'appartenance, ni leur conscience d'un but poursuivi en commun ne sont très aigui-

4. Joseph Fichter, S. J., *Social Relations in the Urban Parish,* University of Chicago Press, 1956.

sés. Ils ne forment même plus un groupe social, ils constituent un simple « agglomérat », juridiquement rattaché à une institution d'ordre religieux.

Plus les liens entre ces différents groupes et entre les personnes constituant ces groupes sont étroits, plus aussi la cohésion sera grande. La cohésion est l'état de perfection d'un groupe. Elle n'existe jamais complètement, car elle se crée sans cesse. Nous dirions qu'elle se cherche sans cesse, ce qui est la condition même de la vie dans un groupe.

Tout de suite on aura remarqué les liens étroits entre ces considérations sur la paroisse et le paragraphe précédent consacré surtout aux milieux socio-culturels. En effet une cohésion existera plus facilement entre des personnes du même niveau socio-culturel. Il y a beaucoup de chances pour que le milieu qui se sente le plus à l'aise dans les expressions culturelles du catholicisme, c'est-à-dire toutes les formes extérieures et les expressions mentales de l'organisation religieuse, exerce une sorte de monopole sur le « noyau paroissial ». Il ne s'agit pas ici de mauvaise volonté ou d'exclusivisme, de quelque part que ce soit, mais simplement d'une loi du comportement social. Seule une charité vraie peut surpasser les comportements sociaux, qui n'ont rien de mécaniste ni d'inchangeable.

Inévitablement aussi, si un effort est entrepris pour introduire dans ce noyau homogène des personnes d'un autre milieu culturel ou social, certaines résistances se feront sentir et souvent ces personnes ne se trouveront pas à l'aise.

Si le clergé n'y prend garde, il finit par vivre, se mouvoir, penser, s'exprimer, toujours en fonction d'une sphère sociale bien déterminée. Le contact avec les autres couches sociales, même si des relations apparentes existent encore, est en fait coupé. On se côtoye, mais on ne parle plus la même langue. On se salue dans la rue, on se rencontre à l'occasion de grands événements, on partage certaines idées communes à l'ensemble de l'humanité ou faisant partie du patrimoine commun de la nation, mais on est d'une autre culture, d'un autre monde.

Voilà pourquoi la vie du groupe social que forme la paroisse dans notre société est en relation si étroite avec les milieux socio-culturels, eux-mêmes plongeant leurs racines dans les milieux fonctionnels.

Le deuxième élément nécessaire à la vie du groupe social, ce sont les institutions. Toute la différence entre une paroisse morte et une paroisse vivante consiste précisément dans ce degré d'institutionalisation. En effet, si le Saint Sacrement est présent et si un prêtre célèbre la messe chaque matin, l'essentiel y est. La vie de la paroisse dépend de l'action liturgique, de la catéchisation, de l'animation des laïcs, etc.

Nous n'insisterons pas plus longuement sur cet aspect, d'ailleurs étroitement lié au précédent.

IV. L'ACTION PAROISSIALE EN CIVILISATION URBAINE

Le mot civilisation urbaine n'est pas compris dans un sens opposé au rural. Pratiquement tout le rural d'aujourd'hui participe à un genre de vie qui se rapproche de celui mis en valeur par les villes. C'est dans ce sens que nous parlons d'une civilisation urbaine.

Il n'est pas illégitime de se poser de sérieuses questions sur l'organisation de la pastorale d'aujourd'hui et tout spécialement dans nos centres urbains et industriels. Cet exposé n'est pas destiné à répondre à ces questions. L'état de la réflexion à ce sujet n'est pas encore suffisamment avancé pour qu'on ose s'y aventurer. Tout au plus oserions-nous donner quelques grandes lignes.

Il n'est plus possible de considérer la paroisse comme un îlot au milieu d'une ville. Elle forme une partie d'un tout, qui dépasse les limites territoriales et une partie qui au point de vue social n'est pas organique. Le découpage paroissial ne répond bien souvent à aucune réalité d'ordre social, pas même géographiquement parlant. L'unité de base dont il faut partir c'est la ville ou l'agglomération.

Par ailleurs il est également impossible d'ignorer la réalité fonctionnelle. Seule une fiction juridique peut réaliser ce tour de force.

Il faut finalement tenir compte d'un dernier élément, notamment le retour à la dimension géographique par les tendances urbanistiques actuelles (les faubourgs résidentiels : cités-jardins, quartiers, etc.), la facilité des moyens de transports et l'augmentation du temps des loisirs.

Devant cette triple réalité, à première vue contradictoire, que faut-il faire? A raisonner dans l'idéal, c'est-à-dire sans tenir compte des situations acquises, il faudrait probablement continuer à multiplier les lieux de culte. Ils ne doivent pas être trop grands, de façon à favoriser un esprit de groupe. Les enquêtes de pratique religieuse montrent combien les gens assistent à la messe non pas tellement dans leur paroisse que dans leur quartier. Autour de ces lieux de culte serait rassemblé ce qui est typiquement l'apostolat en fonction du quartier ou du voisinage, compte tenu des différenciations socio-culturelles, si elles existent.

Par ailleurs les unités de pastorale fonctionnelle devraient rester à un plan plus large et les prêtres, en charge d'un apostolat de quartier, seraient aussi chargés d'un apostolat de type fonctionnel bien déterminé. Cela suppose évidemment une division du travail toute différente, mais qu'il faudrait penser. Toute division du travail sur ce plan exigerait une dimension plus grande que la plupart des paroisses actuelles et plus petite que la plupart des doyennés. Ce serait le lieu de coordination de la pastorale du secteur urbain confié à l'équipe des prêtres.

Dans l'étude en cours du planning paroissial de la région bruxel-

loise, nous avons divisé cette région en plusieurs zones, elles-mêmes divisées en secteurs. Les zones urbaines sont de vastes espaces séparés par de grands obstacles naturels : la forêt, la vallée de la Senne et sa zone industrielle, ou artificiels : la densité de la bâtisse, le ring. Ils forment des ensembles suffisamment différents les uns des autres pour qu'on puisse les distinguer à l'intérieur de la ville.

Les secteurs sont des sous-divisions des zones. Ils ne forment pas des entités aussi définies que celles-ci, mais certaines caractéristiques d'ordre géographique, technique ou social les distinguent des secteurs voisins. En tout cas le secteur est une entité telle, qu'il n'y a pas moyen de résoudre une question en un point donné sans prendre en considération l'ensemble.

L'étude sociologique de l'agglomération entreprise en vue du planning a pour but d'arriver à déterminer plus certainement ces zones et secteurs, dans l'idée qu'un jour peut-être ils pourront former des entités de pastorale. La zone correspondrait assez bien à la dimension du doyenné et le secteur à celui de l'unité de pastorale fonctionnelle, bien que dans certains cas une zone ou un secteur pourraient contenir plus d'un doyenné ou plus d'une unité pastorale.

Restent ensuite les structures pastorales interparoissiales. Nous l'avons dit, la ville est l'unité. Une série d'activités doivent être coordonnées ou entreprises sur le plan urbain. La somme des paroisses ou des entités intermédiaires ne pourraient l'accomplir. C'est le rôle d'un secrétariat interparoissial et de tous les mouvements spécialisés.

Voilà une simple esquisse, volontairement sommaire et incomplète.

V. L'ACTION PAROISSIALE D'AUJOURD'HUI

Le bref aperçu du paragraphe précédent nous a projetés dans un avenir encore bien problématique. Or nous sommes confrontés avec le présent. Que faut-il faire?

Il semble que nous puissions résumer en trois points l'action à entreprendre dès aujourd'hui sur le plan de la paroisse, avec en vue tout particulièrement le milieu ouvrier.

1. — *Prendre conscience de la réalité.*

Il n'y a pas de solution, tant que nous nous faisons illusion, soit sur le rôle de la paroisse dans la vie des paroissiens, soit sur la pénétration dans les divers milieux socio-culturels. Une sérieuse réflexion doit être engagée dans le sens décrit dans les premières parties de cet exposé. Appliquons-le chacun à notre paroisse. Il est certain que nous ferons des découvertes.

2. — *Entreprendre une action paroissiale sur le milieu socio-culturel ouvrier.*

D'abord il faut le connaître, tâcher de découvrir ses échelles de

valeur, ses motivations, sa culture. C'est un apprentissage que nous avons à subir. Cet apprentissage se fera par de nombreux contacts, par de nombreuses visites, pas seulement dans les quartiers, cela ne suffit pas, mais aussi dans les milieux fonctionnels. Il se fera surtout en laissant parler les ouvriers, en écoutant, en les réunissant pas tellement pour leur enseigner quelque chose, que pour apprendre d'eux ce qu'ils sont. C'est d'ailleurs la meilleure méthode pour les faire se découvrir eux-mêmes et les aider à se définir.

Si un aumônier d'Equipe Populaire désire véritablement répondre aux besoins spirituels du milieu, équiper des militants pour les tâches apostoliques qui les attendent, il doit passer par là. Sinon son action consistera à déposer un vernis spirituel sans qu'une pénétration véritable aie lieu. Combien n'ont-ils pas fait cette erreur, non par mauvaise volonté, mais par ignorance de la réalité sociale?

Toute l'action paroissiale devra être repensée en fonction de cette écoute. N'oublions pas que la rechristianisation de la classe ouvrière se fera le jour où les valeurs acceptées par le monde ouvrier seront des valeurs chrétiennes. Avant cela il n'y aura que des conversions individuelles. Pour que ce jour devienne une réalité il s'agit de transmettre le message chrétien en termes accessibles à ce monde culturel. Cela ne se fait pas en un jour. Ce n'est pas le résultat d'une seule personne, mais bien d'un ensemble innombrable de faits concrets et d'attitudes. Si chacun d'entre nous ne commence pas à les poser, nous resterons des marginaux à perpétuité par rapport au monde ouvrier.

3. — *Une action directe de type fonctionnel doit aussi exister.*

Il s'agit notamment des équipes d'entreprises. C'est indispensable pour avoir, à la source, les expressions les plus concrètes du milieu fonctionnel, sans parler de la nécessité absolue d'une action dans celui-ci et sur les institutions qui en sont l'émanation. Le danger d'un mouvement spécialisé qui aurait abandonné ce genre d'action, serait de devenir simplement un mouvement de quartier ou de paroisse, dans le sens strict du mot. Ce danger n'est pas illusoire.

Sans doute est-ce dans les paroisses qu'actuellement ce type d'apostolat fonctionnel peut se réaliser. Il faut cependant une entente entre les prêtres d'un secteur.

En résumé, si nous devons penser et préparer des formes nouvelles de pastorale, nous devons le faire en commençant maintenant dans les structures telles que nous les connaissons. C'est la paroisse qui offre ces possibilités et elles sont larges. La paroisse n'est pas dévaluée, au contraire. Elle possède des dimensions nouvelles, qui la remettent plus au centre de la vie. Seule une vision bien réaliste de ces dimensions permettra l'extension du règne de Dieu dans le milieu ouvrier, comme dans les autres d'ailleurs.

Bruxelles Fr. Houtart.
5 Rue Guimard.

Vers la synthèse artificielle de la vie ?

La moindre cellule de notre corps contient plus de problèmes que nous n'en pouvons résoudre. Malgré des progrès impressionnants et ininterrompus, la Biologie ne saisit pas encore parfaitement les mécanismes intimes qui assurent l'apparition de la vie, sa croissance, son hérédité ou son évolution ; ils jouent continûment sous nos yeux attentifs, mais leur souplesse même cache une complexité étrangement rebelle à nos essais de compréhension. Il semble que plus nous sommes impliqués dans un problème, plus aussi il se dérobe aisément à notre emprise. Nous sommes capables d'utiliser les énergies atomiques, nous avons lancé dans l'espace des satellites artificiels, la Chimie nous a dotés de toute une gamme de corps nouveaux qui ne se trouvaient pas dans la nature, mais dans le domaine de la vie, nos succès sont moins décisifs, quoique nos ambitions soient immenses.

Arriverons-nous un jour à synthétiser un vivant en laboratoire? Ce rêve qui a hanté les siècles va-t-il cesser d'être une utopie, une éventualité si lointaine et improbable qu'il vaut mieux se taire et penser à autre chose, ou bien au contraire l'espoir est-il permis? Nous voudrions simplement dans ces pages faire le point, préciser où nos tentatives débouchent aujourd'hui et quelles perspectives se découpent sur l'horizon de demain. Nous nous limiterons volontairement aux résultats déjà acquis, aux données qui découlent immédiatement des faits connus, sans nous engager à exposer et critiquer les hypothèses multiples qui s'essayent à imaginer les modes possibles de la genèse de la vie. Puis en terminant, nous proposerons quelques considérations philosophiques et religieuses qui s'inscrivent dans les perspectives de la Biologie contemporaine.

I. DONNEE PALEONTOLOGIQUE

A première vue, la Paléontologie devrait nous renseigner sur les premières formes historiques de la vie, et guider ainsi les travaux de laboratoire qui cherchent à reproduire artificiellement ce que le jeu des forces naturelles a fait apparaître jadis sur la planète. L'étude des fossiles n'a malheureusement pas fourni, jusqu'ici tout au moins, ce qu'on en espérait ; elle n'a pas réussi à nous montrer des vivants dont le degré de complexité soit fondamentalement inférieur à ce qu'il est permis de trouver encore aujourd'hui. La science explique cette carence, mais l'espoir de la réduire un jour paraît extrêmement ténu, sinon inexistant.

En effet les forces physiques et chimiques, à l'œuvre sur et dans l'écorce terrestre, remanient inlassablement les roches sédimentaires. Force de l'érosion, force surtout du métamorphisme qui a soumis les terrains les plus anciens à des températures et des pressions élevées, à l'action de colonnes gazeuses filtrant des profondeurs; tout cela a modifié la structure chimique de ces roches, a entraîné leur recristallisation et définitivement détruit les traces organiques qu'elles pouvaient recéler.

Est-ce à dire que l'apport paléontologique soit nul? Sans nous satisfaire, les recherches modernes en délimitent mieux l'importance. Vers 1930, on croyait couramment que tous les embranchements des Invertébrés se retrouvaient déjà à l'état fossile dès l'Antécambrien, c'est-à-dire à un âge fabuleusement ancien d'au moins deux milliards d'années. Cette faune très évoluée rejetait l'apparition de la vie si loin en arrière qu'il était vain d'en vouloir surprendre les premiers signes. Une critique impitoyable des documents paléontologiques a profondément modifié ce point de vue.

Tout d'abord, entre le Cambrien (début du Primaire) et l'Antécambrien, Pruvost a proposé de placer un nouvel étage géologique, l'Infracambrien, d'une durée de 200 millions d'années [1]. Or la plupart des fossiles les plus anciens appartiennent à cet étage : Radiolaires des Phtanites de Lamballe, traces de vers, de Brachiopode, restes calcaires d'algues Cyanophycées, etc. Au delà de ces 700 millions d'années qui nous séparent de l'époque actuelle, les fossiles, extrêmement rares, n'appartiennent plus qu'à des végétaux et des animaux d'organisation très simple : Champignons, Algues, Flagellates [2]. Ces indications laissent soupçonner les débuts très humbles de la vie. Mécanismes élémentaires, fort proches de systèmes physico-chimiques, tel fut sans doute son premier visage, il y a quelque 3 milliards d'années. Ce chiffre représente d'ailleurs plus un ordre de grandeur qu'une mesure exacte.

La Paléontologie se tait sur la manière précise dont la nature s'y est prise pour susciter la vie; elle ne nous aide guère dans la tentative de synthétiser un vivant en laboratoire.

II. LA GENERATION SPONTANEE

L'homme ne se résigne pas aisément à ignorer. Il s'est demandé très tôt et il a cru très vite qu'il n'était pas nécessaire de savoir comment la vie était apparue jadis, pour en saisir les structures fonda-

1. P. Pruvost, *L'Infracambrien,* dans *Bull. Soc. Belge Géologie,* 1951, LX, pp. 43-63.
2. R. Mouterde, *L'Origine de la Vie. Contexte géologique,* dans *Cahiers d'Etudes Biologiques,* n° 3, Paris, 1957.

mentales et s'en rendre maître. Jusqu'au siècle dernier en effet, on imaginait qu'à côté de la génération naturelle, provoquée par le jeu de l'instinct ou de la volonté, il existait une autre forme de génération, dite spontanée. Depuis bien avant Aristote et jusqu'à Van Helmont au XVII[e] siècle, trop de preuves apparentes appuyaient cette manière de voir pour que le doute même fut autorisé. Et pourtant ce doute allait grandir et s'affirmer avec une telle force qu'aujourd'hui il règne en maître incontesté.

Redi (1621-1697) fut le premier à ne pas accepter que des viandes putréfiées soient le siège d'une génération spontanée [3]. Esprit humaniste, il se délectait à la lecture d'Homère. Un jour il fut vivement frappé par un passage de l'Iliade : Achille serre dans ses bras le cadavre de Patrocle et se lamente, car bientôt les insectes vont souiller ce corps et y répandre la corruption. Une intuition surgit aussitôt en son esprit : les vers des viandes putréfiées ne proviendraient-ils pas d'œufs déposés par des mouches? Expérimentateur méthodique, Redi confirme qu'une viande, conservée dans un récipient fermé par de la mousseline très fine de Naples, se dessèche sans se corrompre. Pour autant il n'écarte pas l'éventualité d'une génération spontanée dans le cas des vers intestinaux. Il faut attendre 1832 pour que là encore cette possibilité soit écartée. Les formes larvaires de ces vers — cysticerques et cercaires, enkystés dans les muscles de bœuf et de porc — n'ont pas été identifiés avant cette date, pas plus que le mode de contamination, ingestion de viandes mal cuites.

Quelques années encore, et Pasteur par ses expériences mémorables exclut le fait de la génération spontanée dans le cas des bactéries. Ce fut le coup de grâce. Convaincus de l'exactitude des démonstrations pasteuriennes, les hommes de science non seulement rejettent le fait de la génération spontanée, mais même sa possibilité. Aussi le problème de la synthèse éventuelle de la vie au laboratoire ne rencontre plus qu'un scepticisme général : les uns l'abandonnent comme insoluble; d'autres, en bons matérialistes, le suppriment, en niant toute différence essentielle entre la matière et la vie; d'autres encore, opposés aux idées d'évolution, triomphent en soulignant qu'il n'y a jamais passage de la matière à la vie. Une discontinuité radicale sépare les deux ordres de phénomènes. Il n'y a pas de génération spontanée aujourd'hui, et donc il n'y en a jamais eu. Nous sommes forcés dès lors d'admettre une « force vitale » pour expliquer l'organisation des êtres vivants.

Le pessimisme est mauvais conseiller, et peu à peu les milieux scientifiques s'en rendent compte. Des voix s'élèvent, d'abord timides et esseulées, puis plus nombreuses et plus sûres d'elles-mêmes, pour rejeter les trois attitudes citées : le problème n'est pas insoluble; le

3. E. Guyenot, *Les Sciences de la Vie aux 17[e] et 18[e] siècles*, Paris, 1941.

vivant n'est pas identique à la matière; il peut y avoir continuité phénoménale entre les états de la matière inanimée et les formes simples d'organismes vivants.

Le raisonnement des anti-évolutionnistes cache en effet une faiblesse. Pas de génération spontanée aujourd'hui, et donc jamais non plus dans le passé, concluaient-ils. Ce « jamais » est de trop, car l'absence actuelle de cette forme de génération pourrait s'expliquer par un très bon motif : tout simplement parce que la vie existe déjà. Motif paradoxal, qui ressemble quelque peu à une échappatoire lorsqu'on l'entend pour la première fois, mais argument sérieux néanmoins, que l'esprit pénétrant de Darwin lui-même avait déjà clairement aperçu. Dans une de ses lettres, en 1871, il écrit : « On affirme souvent que les conditions requises pour l'apparition d'un organisme vivant sont réalisées aujourd'hui. Nous pouvons imaginer un petit étang, où toute sorte de sels d'ammonium et de phosphore, lumière, chaleur, électricité, etc., sont présents. Mais si (et c'est un grand si !) une protéine se formait chimiquement dans ces conditions, elle serait aujourd'hui immédiatement dévorée et absorbée. Ce qui n'eût pas été le cas avant l'existence d'êtres vivants ». Précisément c'est à partir de composés chimiques déjà fort élaborés que la vie pouvait éventuellement apparaître. Leur élimination régulière supprime aujourd'hui ces conditions indispensables. Si la génération spontanée a eu lieu un jour, il s'agissait d'un événement historique qui a dû se limiter à une période seulement de l'histoire de la terre. Cela signifie que tout le problème de l'origine et de la synthèse de la vie ne saurait plus être observé passivement dans la nature, il doit être transporté dans le laboratoire pour avoir quelque chance d'être résolu. Nous sommes donc conduits à nous demander : peut-on synthétiser un vivant?

III. APPROCHES EXPERIMENTALES DU PROBLEME DE LA SYNTHESE D'UN VIVANT

Deux voies expérimentales ont été suivies tour à tour. La première part des éléments les plus simples et les plus abondants de l'écorce terrestre. Elle les combine en édifices moléculaires complexes, cherchant à imiter aussi fidèlement que possible ceux que l'analyse met en évidence dans les tissus organiques. Ces tentatives se basent en fin de compte sur une même conviction foncière : une copie suffisamment parfaite des structures organiques jouira, par le fait même, des propriétés fondamentales de la vie. La deuxième voie estime cet objectif, non pas irréalisable en principe, mais trop éloigné de nos possibilités actuelles; elle préfère partir d'un organisme rudimentaire, le décomposer en fragments qui, pris isolément, ne sont plus vivants, puis elle les réunit à nouveau pour voir si cette simple recombinaison n'assure pas automatiquement la réapparition des phénomènes vitaux.

Nous examinerons successivement les résultats obtenus par chacune de ces deux méthodes [4].

PREMIÈRE MÉTHODE : PARTIR D'ÉLÉMENTS SIMPLES INANIMÉS

Il ne sera pas inutile sans doute d'évoquer rapidement ici les étapes principales à franchir, avant de déboucher sur une synthèse complète de la vie. Les espèces actuelles se rangent en effet sur une échelle de tailles croissantes, depuis les Virus qui ne dépassent pas quelques centaines de millimicrons jusqu'aux Métazoaires atteignant parfois plusieurs mètres. Entre ces deux extrêmes se placent les gros Virus, les Bactéries et les Protozoaires. L'examen de ces données permet de dégager un certain nombre d'observations :

1°) En gros, l'augmentation de taille va de pair avec l'apparition de structures de plus en plus complexes. Le Virus n'a ni noyau, ni membrane; la Bactérie possède un noyau diffus et une membrane; le Protozoaire compte un noyau et une membrane; le Métazoaire dispose d'un grand nombre de cellules groupées en tissus et organes différents. Cette différenciation morphologique croissante suppose d'ailleurs une multiplication de plus en plus abondante de mécanismes fermentaires, responsables en définitive de toute cette diversification.

2°) L'apparition des structures va de pair avec l'affirmation de plus en plus nette des fonctions vitales, indépendance vis-à-vis du milieu, souplesse du comportement, etc.

3°) Or les frontières de chacune des catégories d'organismes empiètent sur celles de ses voisines. Les grosses molécules de protéines presentent des dimensions qui rejoignent ou même dépassent celles des plus petits Virus. L'Hémoglobine, protéine qui confère au sang des Vertébrés sa pigmentation rouge, mesure 5,5 millimicrons; l'Hémocyanine, pigment bleu du sang des Mollusques et des Crustacés, est encore plus volumineuse avec ses 22 à 24 millimicrons. A l'autre extrémité de l'échelle, certains Métazoaires, les Rotifères par exemple, peuvent être plus petits que certaines Amibes.

4°) Aussi, à n'en juger que par là, on envisage assez naturellement un passage progressif et continu, par « complexification », de la structure inanimée à la structure vivante, et donc aussi des fonctions physico-chimiques aux fonctions biologiques.

Dans cette optique évolutionniste, on imagine qu'aux molécules minérales, seules présentes au début, les corps chimiques à base de carbone se sont ajoutés peu à peu : sucres, graisses, acides aminés, etc., et finalement protéines. Ce sont là en effet les substances fondamentales dont l'agencement permit un jour la formation d'un pro-

4. Nous ne croyons pas devoir parler ici des applications de la Cybernétique à l'étude de la Biologie. Pour le moment tout au moins, il ne s'agit que de machines ingénieuses, non d'organismes véritables.

toplasme cellulaire. Nous sommes donc amenés à nous demander dans quelle mesure la science maîtrise déjà la synthèse de ces éléments.

Le temps n'est plus où les biologistes croyaient que les substances organiques ne pouvaient s'édifier qu'en présence de « forces vitales », dirigeant tout le processus. Dès 1828, Friedrich Wöhler obtenait de l'acide oxalique et de l'urée par des procédés purement artificiels; il démontrait du même coup que les composés de la chimie dite « organique » n'avaient nullement besoin d'organismes vivants pour être élaborés. Depuis lors les réussites se sont accumulées à un rythme de plus en plus rapide; en particulier, tous les acides aminés, moellons fondamentaux des protéines, ont été obtenus en laboratoire. Pratiquement seules les protéines offrent encore des difficultés sérieuses, mais le biochimiste ici aussi compte à son actif plus d'un succès.

En 1955 par exemple, le Professeur du Vigneaud et son équipe de Cornell University couronnaient 23 ans d'efforts ingénieux en clarifiant la structure, puis en synthétisant deux protéines sécrétées par le Lobe Postérieur de l'Hypophyse : l'Ocytocyne, qui règle le métabolisme de l'eau chez les Amphibiens et commande chez les Mammifères les contractions utérines au moment de la parturition ainsi que l'éjection du lait; la Vasopressine, qui contrôle la pression sanguine et l'excrétion de l'eau par les reins. A vrai dire, ces deux hormones ont une constitution relativement simple; elles ne comptent qu'une dizaine d'acides aminés alors que d'autres protéines en groupent des centaines (600 environ dans le cas de l'Hémoglobine par exemple). Si les difficultés de la synthèse s'en trouvent accrues, elles n'en sont pas pour autant insurmontables.

Les succès déjà obtenus posent en tout cas une autre question : les seules forces naturelles auraient-elles pu assurer l'apparition des protéines sur la terre? Ce qui se passe sous l'œil vigilant du chimiste dans la hotte de son laboratoire n'a-t-il pu se produire à l'air libre, le jour où la planète fut suffisamment refroidie pour s'être cuirassée d'une écorce? D'autant plus que certains phénomènes géologiques entraînent encore à l'heure actuelle la production de quelques corps organiques. Les éruptions volcaniques amènent à la surface des carbures métalliques qui réagissent avec la vapeur d'eau pour former des composés de carbone et d'hydrogène. Cette réaction banale est couramment utilisée dans les lampes à acétylène, familières aux spéléologues-amateurs. Enfin tout récemment des hydrocarbures auraient été identifiés dans un météorite.

Le Professeur Harold Urey, Prix Nobel de Chimie, exposait, il y a quelques années, à l'Université de Chicago, ses idées sur la formation de notre planète, et en particulier sur le mode d'apparition de la vie à sa surface. Il expliquait qu'il était raisonnable d'imaginer l'atmosphère primitive de la terre comme composée de méthane (CH_4), d'ammoniaque (NH_3) et d'hydrogène (H_2). Ce sont précisément les

gaz que la spectroscopie détecte dans l'atmosphère de Jupiter et de Saturne. Il est probable, ajoutait-il, qu'au début des temps géologiques les fortes décharges électriques des orages suffirent à les transformer en corps organiques plus complexes, entre autres des acides aminés. Puis des protéines durent apparaître, et lorsque, à leur tour, elles furent suffisamment nombreuses et diversifiées, elles s'unirent sans doute pour constituer le premier protoplasme vivant : l'Evolution de la vie commençait!

Cette large fresque n'était pour le savant professeur qu'une hypothèse vraisemblable, qu'il n'avait pas cru pouvoir soumettre à un test expérimental. Un de ses étudiants, Stanley L. Miller, âgé de 23 ans, s'avisa au contraire qu'il était relativement facile de vérifier une partie au moins des idées de son maître, moyennant un appareillage assez simple. Imaginez essentiellement un circuit fermé et étanche de tubes de verre; l'air a été remplacé par du méthane, de l'ammoniaque et de l'hydrogène. En un point du circuit, intercalez un ballon à moitié rempli d'eau, que vous chauffez. La vapeur qui s'en dégage entraîne les gaz dans une autre partie du circuit, où ils sont soumis à des décharges électriques, miniatures des éclairs de l'atmosphère terrestre primitive. Après avoir laissé fonctionner l'appareil pendant huit jours, Miller analysa les corps chimiques qui s'étaient formés et un succès inespéré couronna ses efforts : plusieurs acides aminés, dont 6 ont été bien identifiés, s'étaient synthétisés de même que toute une série d'acides organiques [5]. En 1957, deux russes, A. Pasynskii et T. Pavlovskaya, ont répété l'expérience de Miller et ils ont abouti à des résultats parfaitement comparables [6]. Pour autant, nous ne sommes évidemment pas obligés d'admettre que l'atmosphère terrestre primitive était bien celle que supposait le Professeur Urey, mais il est clair que, si ses vues sont exactes, la synthèse d'acides aminés en dehors de tout organisme vivant est parfaitement concevable par le seul jeu des forces physiques en présence.

D'autres techniques expérimentales ont été mises en œuvre avec un égal succès. K. Bahadur irradie par des rayons ultraviolets certains gaz choisis. Procédé parfaitement légitime puisqu'au début de l'histoire de la planète, la couche d'ozone actuelle de la haute atmosphère n'existait pas encore et les rayons U.V. atteignaient le sol sans encombres [7].

Peut-on pousser plus loin et obtenir des composés organiques plus complexes encore, voire des protéines? Et le cas échéant, ces protéi-

5. Stanley L. Miller, *Production of some organic compounds under possible primitive Earth conditions,* dans *Journal of Amer. Chemical Society,* 1955, vol. 77, pp. 2351-2361.

6. Cités par A. I. Oparin, dans *The Origin of Life on the Earth,* Londres, 1957, à la page 180.

7. K. Bahadur, *Photosynthesis of amino-acids from Paraformaldehyde and Potassium Nitrate,* dans *Nature,* 1954, tome 173, p. 1141.

nes vont-elles s'organiser et faire apparaître un premier vivant? Questions non encore résolues et qui exigeront à coup sûr des techniques moins simples que celles dont nous avons parlé. Mais l'esprit humain est ingénieux et l'avenir garde le secret des réalisations de demain. Le grand mérite des expériences de Miller en tout cas est d'avoir fait passer une partie des idées de Urey du domaine des possibilités théoriques à celui des possibilités réelles.

Cette première méthode cherchant à synthétiser un vivant ne débouche donc pas encore sur un succès; elle est tout juste à pied d'œuvre. Nous sommes dans la situation d'un architecte qui veut bâtir une maison; il en connaît de mieux en mieux le plan, mais n'a réussi jusqu'ici qu'à tailler quelques pierres. Comment les agencer, les faire tenir? Difficulté réelle, mais qui, aux yeux de beaucoup, ne semble pas insurmontable.

DEUXIÈME MÉTHODE : PARTIR D'UN ORGANISME ÉLÉMENTAIRE

Ce procédé indirect a fourni des renseignements importants, grâce au travail de quelques groupes de chercheurs américains. Le Professeur Wendel M. Stanley, Prix Nobel, à la tête de l'équipe très dynamique de l'Université Berkeley, s'est attaqué en particulier à un virus végétal, le Virus de la Mosaïque du Tabac. Parmi les cent virus environ identifiés à l'heure actuelle, il appartient au petit nombre de ceux dont les biochimistes ont dressé un portrait précis. Cristallisé dès 1935 par le Dr Stanley lui-même, il se présente comme un minuscule bâtonnet de 300 millimicrons de long sur 16 de diamètre. Son aspect évoque assez bien celui d'un crayon : des spires serrées de protéines constituent un manchon externe (le bois), entourant un axe central d'acide ribonucléique (la mine). A elles seules, les protéines constituent les 94 % de la masse totale, l'acide ribonucléique (et aussi une très petite quantité d'un corps voisin, l'acide désoxyribonucléique) intervenant pour les 6 % restant. Cette composition des plus simples, où l'on ne retrouve ni les lipides, ni les glucides, ni les ferments particuliers de certains virus parasites des animaux, se prête excellemment au travail expérimental.

Le Dr Heinz Fraenkel-Conrat, savant allemand émigré aux U.S.A. depuis 1936, est parvenu à dissocier les deux parties du virus et à les isoler. Les beaux clichés, pris au microscope électronique par le Dr R. C. Williams, confirment visuellement ce résultat des manipulations biochimiques. Les protéines ainsi obtenues, injectées seules à un plant de tabac, perdent toute propriété infectieuse[8]; elles ne se multiplient pas non plus. Mais remises en présence d'acide ribonu-

8. Par contre, il semble bien que l'acide ribonucléique seul soit infectieux. Cfr A. Gierer et G. Schramm, *Infectivity of Ribonucleic Acid from Tobacco Mosaic Virus*, dans *Nature*, 1956, tome 177, pp. 702-703.

cléique, en milieu légèrement acide (pH compris entre 6 et 7), elles se recombinent spontanément avec lui et donnent un virus qui paraît tout à fait normal : mêmes dimensions, même structure, mêmes propriétés infectieuses, même capacité de multiplication. La simple réunion de deux fragments isolés suffit donc pour provoquer la réapparition du virus avec tous ses caractères habituels [9]. Fraenkel-Conrat prit soin de vérifier de diverses manières la réalité de ce résultat surprenant. Une objection ne manque pas en effet de surgir à l'esprit : l'une ou l'autre des deux parties isolées du virus n'était-elle pas contaminée par quelques particules virales non dissociées? Et n'est-ce pas ces individus non tués qui sont le point de départ véritable de la nouvelle souche? Cette possibilité a été écartée par des tests sérologiques qu'il serait trop long d'exposer ici.

D'autre part, une équipe de chercheurs de Washington University (St. Louis, Missouri), sous la direction du professeur Commoner, a abouti, en toute indépendance d'ailleurs, à des résultats tout à fait comparables [10].

En face de succès aussi impressionnants, on serait tenté de conclure sans plus : la synthèse de la vie a été réussie en laboratoire. Mais précisément, c'est ici que le problème rebondit sous une autre forme : les biologistes discutent encore pour savoir s'il est permis d'affirmer que les virus vivent vraiment.

Certains inclinent vers la négative : nous sommes en présence de complexes moléculaires qui ne peuvent se multiplier qu'à l'intérieur et aux dépens d'un protoplasme cellulaire étranger. Le virus emprunte en effet toute son énergie à un autre organisme, tous les essais de culture *in vitro* ont échoué jusqu'ici, ce sont donc des parasites obligés. De plus, bon nombre d'entre eux cristallisent comme d'autres molécules minérales et organiques, et cela même n'est-il pas une propriété typique de la matière inanimée? Le virus serait donc non pas un organisme, mais un organite, parasite certes, mais au fond du même ordre que d'autres organites cellulaires (mitochondries ou microsomes). Il est frappant de constater d'ailleurs leur ressemblance de composition avec les microsomes.

D'autres biologistes sont d'un avis contraire. Le virus serait bien un vivant, assez spécial sans doute, mais il jouit de trop de propriétés biologiques pour ne pas mériter d'être recensé comme un organisme. La simplicité de son organisation interne serait le résultat d'une dégénérescence, assez classique d'ailleurs chez la plupart des parasites. Le ver solitaire par exemple qui habite l'intestin de l'homme a perdu tout

---

9. H. Fraenkel-Conrat and R. C. Williams, *Reconstitution of Active Tobacco Mosaic Virus from its inactive proteins and nucleic acid components,* dans *Proc. Nat. Acad. Sciences,* 1955, vol. 41, pp. 690-698.

10. Commoner et alii, *Reconstitution of Tobacco Mosaic Virus Components,* dans *Nature,* 1956, tome 178, p. 767.

son tractus digestif, il ne possède plus ni bouche, ni intestin et se nourrit par simple diffusion, à travers la peau, des substances digérées par l'hôte. D'autre part, les virus se multiplient activement à l'intérieur d'une cellule, c'est-à-dire qu'ils synthétisent des protéines. Or celles-ci sont différentes de celles du protoplasme ambiant et varient d'une espèce de virus à une autre. A tel point qu'il suffit d'en injecter à un animal pour qu'elles déclenchent des réactions de défense : l'animal va synthétiser et libérer des anticorps destinés à neutraliser et détruire les corps étrangers qui ont violé ses frontières. Rien de tel ne se passe évidemment lorsque les cellules du même animal, ou mieux encore lorsque ses propres microsomes construisent leurs protéines. Cette différence souligne le caractère d'individualité biologique du virus. Enfin il se reproduit, il peut subir des mutations, c'est-à-dire des changements héréditaires qui seront transmis à tous les descendants. Ici aussi nous trouvons un caractère biologique typique. Pas mal de biologistes inclinent à voir dans le virus un organisme vivant rudimentaire.

Que faut-il en penser? Les Virus reposent à leur façon le problème des frontières : quand pouvez-vous dire qu'un grain de sable proche de la frontière de deux Etats voisins se trouve en deçà ou au-delà de cette ligne idéale? Le problème ainsi posé reste très souvent insoluble, et il est une part de vérité dans l'affirmation comme dans la négation. De même, si la vie s'est installée sur la terre par un long processus d'évolution, utilisant des substances organiques complexes, il est bien clair que ces premiers organismes s'en distingueront malaisément. Ils allieront de manière parfois déconcertante des propriétés apparemment opposées. Les Virus se trouvent dans une situation de ce genre : aucun métabolisme propre et cristallisation d'une part, protéines spécifiques et mutations héréditaires d'autre part. Nous sommes à la limite de deux règnes, devant une entité *sui generis* qui jette un pont entre deux degrés de complication structurale et fonctionnelle. Les ranger sans plus parmi la matière inanimée ou parmi les vivants, c'est un peu ignorer leur condition propre d'être des entités intermédiaires : entité supérieure à un simple amas de molécules, entité inférieure à un organisme cellulaire.

Aussi est-il sans doute prématuré de parler à leur sujet de la synthèse d'un vivant en laboratoire, mais les succès obtenus constituent assurément un pas important dans cette direction. Au reste, même à supposer que le virus puisse être considéré comme un organisme, il faudrait encore remarquer que ni les protéines, ni les acides nucléiques, utilisés par Fraenkel-Conrat, n'avaient été synthétisés artificiellement. Cela ne paraît pas irréalisable, un jour plus ou moins prochain, nous l'avons vu au sujet des protéines; quant aux acides nucléiques, ajoutons seulement que leur synthèse a été réussie en certains cas, mais la reconstitution semble défectueuse, car ils se sont

révélés jusqu'ici physiologiquement inactifs [11]. Précisons toutefois que les expériences se poursuivent. Si l'on songe à leur complexité, à la nécessité de mettre à leur place exacte les constituants de ces acides, de manière à assurer des alignements bien précis, et aussi à la simplicité des moyens mis en œuvre, ce demi-échec n'étonne guère. Nous nous garderons de conclure à l'existence d'un mur infranchissable, pour nous borner à constater que le problème posé n'a pas encore reçu de réponse adéquate.

IV. REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES SUR LA PERSPECTIVE D'UNE SYNTHESE ARTIFICIELLE DE LA VIE

Les résultats dont il a été question permettent d'envisager l'éventualité plus ou moins lointaine d'une synthèse artificielle de la vie. Cette mainmise possible de l'homme moderne sur les processus vitaux consacrerait-elle la victoire d'un mécanicisme intégral? La vie se réduirait-elle en définitive à un rouage fort complexe, mais essentiellement physico-chimique? Et au point de vue religieux, faut-il attendre ce jour avec appréhension, redouter un empiétement sur la Toute-Puissance divine?

Remarquons tout d'abord que le Créateur a donné à tous les êtres vivants la capacité de se reproduire, c'est-à-dire d'édifier et de mûrir dans leur propre organisme des cellules qui, seules (dans le cas de la parthénogenèse ou de la scissiparité), ou en conjugaison avec d'autres (dans le cas de la sexualité), peuvent être le point de départ d'une nouvelle vie. Ce processus de la génération n'a rien d'irrationnel, d'inintelligible pour la raison humaine; il implique des étapes précises, la mise en jeu de mécanismes déterminés que la physiologie détaille de mieux en mieux et qu'elle ne manquera pas de comprendre et de maîtriser de plus en plus complètement à l'avenir. Dès lors, en principe, il n'y a évidemment rien d'impossible à voir l'intelligence humaine reproduire, copier en quelque sorte, avec toute son ingéniosité expérimentale, les conditions naturelles; elle parviendra peut-être même à les faire jouer à volonté pour aboutir finalement aux mêmes résultats : la naissance d'un nouvel être.

Ce succès éventuel implique-t-il l'identification pure et simple de la vie à la matière inanimée, dont elle ne serait qu'un état plus complexe? Nous ne le pensons pas. Sans doute, considéré isolément, ce résultat n'exclut pas la possibilité d'une conception de ce genre, mais il ne l'impose pas davantage, et les hommes choisiront pour ou contre elle, en raison de motifs extrinsèques à la science pure.

---

11. F. H. C. Crick, *Nucleic Acids,* dans *Scientific American,* septembre 1957, vol. 197, pp. 188-200.

Comme le montre la philosophie, la conscience en effet est un aspect du réel qui se retrouve de manière analogique à tous les échelons des êtres [12]. Nous ne saurions prétendre nous représenter exactement à quoi elle se réduit chez des espèces fort éloignées de la nôtre, et à fortiori chez des êtres inanimés. Par contre les espèces plus proches de nous, les Mammifères par exemple, en offrent des manifestations suffisamment claires pour que nous n'hésitions pas à la reconnaître. Cette « conscience analogique » utilise l'énergie de la matière et les mécanismes divers qui la canalisent, la concentrent ou la libèrent. Un observateur unilatéral pourrait même éprouver la tentation de n'y voir qu'une propriété particulière des structures complexes, propres aux organismes. L'analyse ne découvrira jamais en effet qu'une continuité phénoménale, sans couture, dans le passage de la matière inerte à la matière vivante; l'examen des phénomènes d'assimilation ou d'un développement embryonnaire quelconque suffit à nous en convaincre. C'est que la « conscience analogique » ne monte pas elle-même les mécanismes qui vont lui permettre de s'exprimer, ceux-ci sont parfaitement soumis à la légalité physico-chimique et nul « principe vital » n'est indispensable pour en assurer l'édification et le fonctionnement [13]. En d'autres termes, toute interaction de deux molécules dans le corps du vivant se fait conformément aux lois minérales, et il n'y a pas lieu d'invoquer le psychisme pour expliquer une prétendue violation de ces lois. Ce qui lie par exemple les cellules entre elles, ce n'est pas la conscience, ni un « principe vital », mais les affinités chimiques des complexes protéiniques. A ce niveau-là de la réalité, nous ne sommes affrontés qu'avec des forces matérielles.

Néanmoins notre expérience personnelle nous montre que cet aspect n'épuise pas la richesse du vivant, et que, dans l'homme, il existe de plus une conscience, d'une autre nature que les forces physico-chimiques. Et cette structure ontologique se retrouve *analogiquement* à tous les échelons de la réalité infra-humaine.

Si donc, grâce à des techniques assez délicates, nous assistions un jour à l'apparition de la vie en laboratoire, nous ne conclurions évidemment pas que « le plus sort du moins », pour reprendre une formule

---

12. Pour éviter toute équivoque, nous voudrions préciser ici une convention de vocabulaire. La conscience humaine se découvre par une expérience réflexive, donc étrangère à la science pure des phénomènes extérieurs. Mais entre la conscience humaine (spirituelle) et le psychisme (non spirituel) des autres organismes vivants, et même l'activité minérale, la philosophie admet une certaine analogie. Nous ne pouvons préciser ici ce qu'est cette analogie. Nous conviendrons de désigner ces diverses formes de psychisme infra-humain, par l'expression « conscience analogique ». Bien entendu, notre vocabulaire conventionnel s'écarte de l'usage courant. Ajoutons aussi que dans notre texte le mot « matière » ne sera pas pris au sens technique de la philosophie scolastique, mais dans le sens habituel du mot. Il ne sera donc pas synonyme de « matière première ».

13. Jean Moretti, *Les Virus et la Synthèse de la Vie,* dans *Etudes,* avril 1956, tome 289, pp. 88-95.

simple, quoique un peu fruste. Mais nous dirions que nous avons réussi à dégager le « plus » qui se cachait comme une virtualité dans le « moins ». Nous ne dirons pas que nous avons créé la vie, ni un vivant, mais bien que nous l'avons fait émerger, en réunissant les conditions nécessaires et suffisantes de son épiphanie. Plus précisément encore, l'organisme obtenu par synthèse en laboratoire est certainement « plus » qu'un édifice minéral. Nous ne proposons pas d'imaginer la matière inanimée comme un animal ou une plante camouflés en minéral, comme un vivant dont le degré de psychisme est déjà formellement présent quoique provisoirement imperceptible. Mais le minéral, grâce à l'analogie selon laquelle il n'est pas totalement hétérogène au vivant, recèle une ordination positive à passer dans un ordre supra-minéral, et le seul jeu des lois physico-chimiques le pousse à cette ascension.

Pour un philosophe non mécaniciste, deux représentations d'inégale valeur s'offrent dès lors à l'esprit. La première s'exprimerait ainsi : dès que les conditions de l'apparition de la vie sont réalisées, *ipso facto,* le Créateur, par un coup d'état entièrement arbitraire, complète les montages de la nature (ou de l'homme, dans notre cas) et les anime, c'est-à-dire leur confère le degré de « conscience analogique » dont ils sont capables. Cet « interventionnisme » auquel Dieu serait condamné paraît trop enfantin et semble bien près d'une caricature anthropomorphique de la puissance créatrice. Certes il y a un concours divin à toute activité d'un être fini, et donc aussi à l'évolution par laquelle un vivant est issu d'antécédents physico-chimiques. Mais ce concours ne procède ni par miracle, ni par coup d'état, ni même par coup de pouce ; il assure simplement le déroulement des processus normaux, voulus par le Créateur dès l'apparition de la matière, inscrits, à titre de destination future, dans les lois naturelles du monde minéral.

Nous dirons donc que la matière réelle sur laquelle nous œuvrons possède la vie, non pas formellement, mais comme une virtualité non épanouie. Notre action scientifique, tout comme le processus naturel de la reproduction, ou l'évolution accomplie au cours des ères géologiques, se borne dès lors à permettre la réalisation — l'« actuation » dirait la philosophie scolastique — de cette virtualité, à des degrés divers selon les structures matérielles plus ou moins adéquates qui lui sont offertes [14]. N'est-ce pas une évolution ascendante analogue à celle que parcourt un ovule fécondé? Le degré de « conscience analogique » dont il jouit au début est des plus limités, mais au fur et à mesure que progresse le développement, il atteint aussi sa pleine mesure. Cette représentation fait l'économie des retouches incessantes que le Créateur apporterait à son œuvre. Ajoutons une remarque : si cette conception correspond à la réalité, il faudrait s'attendre à découvrir d'au-

14. Nous réservons expressément le cas de l'âme humaine que nous n'avons pas à examiner dans le cadre de cet article.

tres vivants plus ou moins évolués, en d'autres points de l'Univers, le jour où cette exploration spatiale serait permise à la curiosité humaine.

Il y aurait cependant une manière erronée de concevoir le lien qui unit les deux aspects du réel que nous avons distingués. Tout dualisme platonicien est à écarter; la « conscience analogique » n'est pas une prisonnière, enfermée dans une gangue de matière dont elle ne se dégagerait qu'à des degrés variables. Le vivant est un tout, supérieur à la somme de ses parties, non un aggrégat, mais un « intégrat » [15] suivant le mot si heureux de Sinnott. L'unité supérieure que le psychisme apporte se place sur un autre plan que celui des liaisons chimiques et tissulaires. Ce qui n'empêche pas les conditionnements respectifs et réciproques, tout comme l'intention d'un écrivain n'empêche pas la phrase écrite de comporter des lignes sinueuses soumises à la géométrie.

Quoi qu'il en soit, en face des progrès scientifiques contemporains, un chrétien ne saurait éprouver ni angoisse, ni inquiétude. Le pouvoir nouveau qu'il acquiert ne fait que souligner l'ampleur des responsabilités dont Dieu l'a chargé. Le Seigneur est libre en effet d'agir comme Il l'entend, et nous n'arrivons à saisir son « comportement » qu'à travers les gestes, les actes, les mots qu'Il nous destine. Or toute la création constitue un texte prodigieux, où nous pouvons déchiffrer une part au moins de ses démarches, de ses intentions et de ses désirs.

Au cours des dernières décades, l'étude de l'Evolution nous a fait pressentir de plus en plus profondément la manière harmonieuse dont Dieu articule les forces naturelles pour assurer une dérive de plus en plus rapide de tout le cosmos vers l'homme, cet « être unique » comme le qualifiait Julian Huxley. Après Galilée, après Darwin, l'espèce humaine avait perdu, semblait-il, sa place privilégiée dans l'Univers. Elle n'apparaissait que comme une espèce parmi des millions d'autres, elle n'était venue que tardivement peupler la surface d'un petit astre circulant autour d'une étoile secondaire. Elle n'était pas au centre du monde, et elle ne semblait pas davantage constituer un centre pour le monde. Les progrès actuels sont en train de la réhabiliter. Ils démontrent que, malgré nos limites et l'humilité indéniable de notre histoire première, nous sommes étrangement bien outillés pour dominer les espaces et percer les secrets de la matière et de la vie. L'homme ne s'est pas contenté de changer la face de la terre en l'humanisant de plus en plus, c'est-à-dire en l'aménageant à son gré pour qu'elle réponde à ses besoins, mais il est en passe de faire irruption dans l'Univers. Personne ne sourit plus aujourd'hui de la même manière que jadis, lorsqu'il est question de quitter notre astéroïde, ce berceau de l'espèce, et de fouler le sol d'autres planètes. Bien plus,

15. E. W. Sinnott, *The Biology of the Spirit,* Londres, 1956.

il n'est pas déraisonnable de penser que la vie elle-même nous sera un jour largement soumise. Nous sommes en train d'accumuler les connaissances qui nous permettront de modifier sciemment les organismes, de les modeler selon nos volontés et peut-être même d'en susciter de nouveaux que la terre n'avait jamais portés. Or, ne l'oublions pas, la Bible précise que nous sommes une « image de Dieu », la plus parfaite même qui soit dans le monde matériel. En pétrissant à notre tour la glaise terrestre, nous pouvons y laisser l'empreinte d'une ressemblance divine plus achevée. Le mal physique entre autres, qui nous fait souffrir dans notre chair et dans notre cœur, ne pourra reculer que par une maîtrise de plus en plus délicate de la matière et de la vie. Et Dieu même se réjouit du jour, où l'espoir sera rendu aux cas jugés aujourd'hui désespérés.

Le monde ne nous a pas seulement été donné pour y vivre vaille que vaille, mais il nous a été confié pour que nous achevions avec le Seigneur ce qu'Il avait commencé sans nous. Cette tâche n'est pas la seule qui soit nôtre, mais elle fait partie intégrante de notre mission d'homme. Tout progrès scientifique débouche dès lors, non sur un orgueil suffisant ou une crainte timide, mais sur une joie : celle de savoir que Quelqu'un compte sur nos sueurs et s'intéresse à nos échecs comme à nos succès, qui sont aussi les siens.

Nous ne confondons pas pour autant nos tâches terrestres et notre destinée surnaturelle, mais l'une et l'autre ne peuvent aboutir qu'orientées dans une même direction. Et c'est pourquoi sur tous les plans de la création, nous ne travaillons jamais tout seuls.

Namur
61 Rue de Bruxelles.

Adrien Bauchau, S. J.
Professeur aux Facultés Universitaires.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

LES PROBLÈMES MORAUX DE LA RÉANIMATION

Discours de S.S. Pie XII à un groupe de professeurs et praticiens de la médecine et de la chirurgie en date du 24 novembre 1957. — (Texte français des *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 1027-1033).

Le Saint-Père annonce son intention de répondre à trois questions de morale médicale qui lui ont été soumises par le Dr Bruno Haid (Innsbruck). Il résume d'abord l'exposé qui lui a été envoyé, au sujet des cas assez nombreux où le médecin, et spécialement l'anesthésiologue, sont amenés aujourd'hui à pratiquer la réanimation : asphyxies provenant d'accidents des voies respiratoires, strangulation, noyade; paralysies respiratoires diverses; empoisonnements par le gaz, les hypnotiques, ou l'ivresse; traumatismes crâniens graves, qui paralysent le système respiratoire central.

De là les trois questions, que le Pape formule longuement. Il en vient alors à certains principes de solutions :

(*Principes de solutions.* — 1. *Obligation d'entretenir la vie*). « La raison naturelle et la morale chrétienne disent que l'homme (et quiconque est chargé de prendre soin de son semblable) a le droit et le devoir, en cas de maladie grave, de prendre les soins nécessaires pour conserver la vie et la santé. Ce devoir, qu'il a envers lui-même, envers Dieu, envers la communauté humaine, et le plus souvent envers certaines personnes déterminées, découle de la charité bien ordonnée, de la soumission au Créateur, de la justice sociale et même de la justice stricte, ainsi que de la piété envers sa famille. Mais il n'oblige habituellement qu'à l'emploi des moyens ordinaires (suivant les circonstances de personnes, de lieux, d'époques, de culture), c'est-à-dire des moyens qui n'imposent aucune charge extraordinaire pour soi-même ou pour un autre. Une obligation plus sévère serait trop lourde pour la plupart des hommes, et rendrait trop difficile l'acquisition de biens supérieurs plus importants. La vie, la santé, toute l'activité temporelle, sont en effet subordonnées à des fins spirituelles. Par ailleurs, il n'est pas interdit de faire plus que le strict nécessaire pour conserver la vie et la santé, à condition de ne pas manquer à des devoirs plus graves. »

(2. *Extrême-Onction reçue dans l'inconscience*). « Quant au fait d'administrer les sacrements à un homme plongé dans l'inconscience, la réponse découle de la doctrine et de la pratique de l'Eglise, qui, pour sa part, suit comme règle d'action la volonté du Seigneur. Les sacrements sont destinés, en vertu de l'institution divine, aux hommes de ce monde, pendant la durée de leur vie terrestre et, à l'exception du baptême lui-même, présupposent le baptême chez celui qui les reçoit. Celui, qui n'est pas un homme, qui ne l'est pas encore, ou ne l'est plus, ne peut recevoir les sacrements. Par ailleurs, si quelqu'un manifeste son refus, on ne peut les lui administrer contre son gré. Dieu ne force personne à accepter la grâce sacramentelle. Quand on ignore, si quelqu'un remplit les conditions requises pour recevoir validement le sacrement, il faut tâcher de résoudre le doute. En cas d'échec, on confère le sacrement sous condition, au moins tacite (avec la clause, « *Si capax es* », qui est la plus large). Les sacrements sont insti-

tués par le Christ pour les hommes, afin de sauver leur âme ; aussi, en cas d'extrême nécessité, l'Eglise tente les solutions extrêmes pour communiquer à un homme la grâce et les secours sacramentels. »

(3. *Quand la mort est-elle intervenue?*). « La question du fait de la mort, et celle de la constatation, soit du fait lui-même (« *de facto* »), soit de son authenticité juridique (« *de iure* »), ont par leurs conséquences, même sur le terrain de la morale et de la religion, une portée encore plus large. Ce que Nous venons de dire sur les présupposés essentiels de la réception valide d'un sacrement, l'a montré ; mais l'importance de la chose s'étend aussi aux effets en matière d'héritage, aux affaires de mariage et aux procès matrimoniaux, aux questions de bénéfices (vacance d'un bénéfice) et à beaucoup d'autres questions de la vie privée et sociale. Il appartient au médecin, et particulièrement à l'anesthésiologue, de donner une définition claire et précise de la « mort » et du « moment de la mort » d'un patient, qui décède en état d'inconscience. Pour cela, on peut reprendre le concept usuel de séparation complète et définitive de l'âme et du corps ; mais en pratique on tiendra compte de l'imprécision des termes de « corps » et de « séparation ». On peut négliger la possibilité qu'un homme soit enterré vivant, puisque l'enlèvement de l'appareil respiratoire doit après quelques minutes provoquer l'arrêt de la circulation et donc la mort. En cas de doute insoluble, on peut aussi recourir aux présomptions de droit et de fait. En général, on s'arrêtera à celle de la permanence de la vie, parce qu'il s'agit d'un droit fondamental reçu du Créateur et dont il faut prouver avec certitude qu'il est perdu. »

(*Solutions. — 1re question*). « 1. L'anesthésiologue a-t-il le droit, ou même est-il obligé dans tous les cas d'inconscience profonde, même dans ceux qui sont complètement désespérés au jugement d'un médecin compétent, d'utiliser les appareils modernes de respiration artificielle, même contre la volonté de la famille? Dans les cas ordinaires, on concédera que l'anesthésiologue a le droit d'agir ainsi, mais il n'en a pas l'obligation, à moins que ce soit l'unique moyen de satisfaire à un autre devoir moral certain. Les droits et les devoirs du médecin sont corrélatifs à ceux du patient. Le médecin, en effet, n'a pas à l'égard du patient de droit séparé ou indépendant ; en général, il ne peut agir, que si le patient l'y autorise explicitement ou implicitement (directement ou indirectement). La technique de réanimation, dont il s'agit ici, ne contient en soi rien d'immoral ; aussi le patient — s'il était capable de décision personnelle — pourrait-il l'utiliser licitement et, par conséquent, en donner l'autorisation au médecin. Par ailleurs, comme ces formes de traitement dépassent les moyens ordinaires, auxquels on est obligé de recourir, on ne peut soutenir qu'il soit obligatoire de les employer et, par conséquent, d'y autoriser le médecin. Les droits et les devoirs de la famille, en général, dépendent de la volonté présumée du patient inconscient, s'il est majeur et « *sui iuris* ». Quant au devoir propre et indépendant de la famille, il n'oblige habituellement qu'à l'emploi des moyens ordinaires. Par conséquent, s'il apparaît que la tentative de réanimation constitue en réalité pour la famille une telle charge qu'on ne puisse en conscience la lui imposer, elle peut licitement insister pour que le médecin interrompe ses tentatives, et le médecin peut licitement lui obtempérer. Il n'y a en ce cas aucune disposition directe de la vie du patient, ni euthanasie, ce qui ne serait jamais licite ; même quand elle entraîne la cessation de la circulation sanguine, l'interruption des tentatives de réanimation n'est jamais qu'indirectement cause de la cessation de la vie, et il faut appliquer dans ce cas le principe du double effet et celui du « *voluntarium in causa* ».

(*2de question*). « 2. Ainsi avons-Nous déjà répondu pour l'essentiel à la deuxième question : « Le médecin peut-il enlever l'appareil respiratoire avant que ne se produise l'arrêt définitif de la circulation? — Le peut-il du moins lorsque le patient a déjà reçu l'Extrême-Onction? — Celle-ci est-elle valide, quand on

l'administre au moment où la circulation s'arrête, ou même après? ». Il faut répondre affirmativement à la première partie de cette question, comme Nous l'avons déjà expliqué. Si l'on n'a pas encore administré l'Extrême-Onction, que l'on tâche de prolonger encore la respiration jusqu'à ce que ce soit fait. Quant à savoir si l'Extrême-Onction est valide au moment de l'arrêt définitif de la circulation, ou même après celui-ci, il est impossible de répondre par « oui » ou « non ». Si cet arrêt définitif signifiait, de l'avis des médecins, la séparation certaine de l'âme et du corps, même si certains organes particuliers continuaient à fonctionner, l'Extrême-Onction serait certainement invalide, car celui qui la reçoit ne serait certainement plus un homme. Or c'est là une condition indispensable à la réception des sacrements. Si par contre les médecins estiment que la séparation du corps et de l'âme est douteuse et que ce doute est insoluble, la validité de l'Extrême-Onction est douteuse elle aussi. Mais appliquant ses règles habituelles : « Les sacrements sont pour les hommes » et « En cas d'extrême nécessité, on tente les mesures extrêmes », l'Eglise permet d'administrer le sacrement, sous condition toutefois, par respect pour le signe sacramentel. »

(*3me question*). « 3. « Quand la circulation sanguine et la vie d'un patient profondément inconscient à cause d'une paralysie centrale ne sont maintenues que par la respiration artificielle, sans qu'aucune amélioration se manifeste après quelques jours, à quel moment l'Eglise catholique considère-t-elle ce patient comme « mort » ou doit-on, selon les lois naturelles, le déclarer « mort » (question « *de facto* » et « *de iure* »)? ». (La mort est-elle déjà intervenue après le traumatisme crânien grave, qui a provoqué l'inconscience profonde et la paralysie respiratoire centrale, dont les conséquences immédiatement mortelles ont pu toutefois être retardées par le moyen de la respiration artificielle? — ou se produit-elle, selon l'opinion actuelle des médecins, seulement lors de l'arrêt définitif de la circulation, en dépit de la respiration artificielle prolongée?). En ce qui concerne la constatation du fait dans les cas particuliers, la réponse ne peut se déduire d'aucun principe religieux et moral et, sous cet aspect, n'appartient pas à la compétence de l'Eglise. En attendant, elle restera donc ouverte. Mais des considérations d'ordre général permettent de croire que la vie humaine continue aussi longtemps que ses fonctions vitales — à la différence de la simple vie des organes — se manifestent spontanément ou même à l'aide de procédés artificiels. Un bon nombre de ces cas font l'objet d'un doute insoluble, et doivent être traités d'après les présomptions de droit et de fait, dont Nous avons parlé. »

UNE GRANDE LEÇON DE PASTORALE

Allocution de S.S. Pie XII, en date du 18 février 1958, aux curés et prédicateurs de Carême de Rome. — (Texte italien de *L'Oss. Rom.*, 19 février 1958. — Trad. franç. de *La Doc. Cath.*, 1958, c. 321-330).

Le centenaire des Apparitions de Lourdes doit être, dans la pensée de l'Eglise et du Pape, l'occasion d'un sérieux mouvement de conversion[1]. C'est dans ce but que les 167 paroisses de Rome ont organisé, par secteurs, au cours du carême, les exercices d'une mission générale.

Dans l'allocution que le Pape a adressée, comme de coutume, aux curés et prédicateurs du carême de Rome, il a développé et exposé le sens particulier d'une telle entreprise, les maux actuels auxquels elle doit remédier, la manière

1. Cfr Encyclique du 2 juillet 1957 à la Hiérarchie de France à l'occasion du centenaire des Apparitions de Lourdes, *N.R.Th.*, 1957, p. 854, et la Constitution Apostolique « Primo exacto » du 1er novembre 1957, *N.R.Th.*, 1958, p. 88.

d'atteindre les âmes. Il a insisté enfin sur un triple devoir de la vie morale trop oublié à Rome même : la sanctification du dimanche, le respect de sa propre vie à laquelle on attente trop souvent par le suicide et de la vie d'autrui trop menacée par l'usage imprudent des véhicules modernes [2].

Nous résumons ici le début et la première partie de cette allocution, dont nous donnerons ensuite le texte intégral.

« S'il est bon de nourrir, au début de toute entreprise d'apostolat, de pareils sentiments d'espérance et d'ardeur fondés sur la confiance en Dieu, d'où vient toute croissance (cfr *I Cor.*, III, 6) c'est aussi sagesse de prévoir la meilleure façon d'obtenir l'abondance souhaitée des fruits, c'est-à-dire d'explorer attentivement le champ pour découvrir quels sont les meilleurs terrains à cultiver, les obstacles à écarter, les travaux spéciaux à entreprendre, les méthodes les plus utiles et les plus profitables. Ce sont certainement ces pensées et peut-être ces soucis qui occupent vos âmes en ces jours fervents d'attente et qui vous ont accompagnés jusque devant Nous, désireux de recevoir de Nous des suggestions et des exhortations, qui vous soutiendront dans la tâche ardue de faire revivre dans une nouvelle lumière et avec plus de fécondité, aux yeux des Romains, la suprême réalité de Dieu dans son unité et sa trinité. »

Le Saint-Père rappelle les gloires passées de Rome qui imposent à ses fils de ressentir « plus vivement en eux le sens de la responsabilité dans la conservation et la défense de la dignité » de la ville éternelle. « Un vrai fils de Rome ne pourrait jamais souffrir qu'on donne au monde l'occasion de se faire une double image : l'une, brillante de gloires historiques et par conséquent admirable, une autre, médiocre et sans gloire, presque semblable à d'autres lieux, tristement célèbres pour leur apathie religieuse, pour leur insensibilité spirituelle et morale. »

Le Pape s'adresse alors aux pasteurs : « Maintenant, chers curés, Nous demandons à vos consciences de pasteurs, désignés pour être, sous l'autorité de vos supérieurs, les défenseurs, guides et soutiens des Romains, de considérer s'il ne rentre pas dans votre rôle de veiller au bon renom de Rome et d'empêcher, autant que vous le pouvez, qu'une petite partie de dénigreurs poursuive impunément son œuvre de dévastation, avec la prétention de transformer le visage sacré de la Ville sainte pour lui donner un aspect, comme ils disent, laïc, et presque païen, en s'efforçant d'effacer des sentiments et des mœurs du peuple les glorieuses traditions religieuses de leurs pères..

» Voilà donc le champ de votre ministère ordinaire et de votre prochaine Mission extraordinaire : Rome, avec ses deux millions d'âmes environ, auxquelles on doit assurer une plus solide et plus active possession de Dieu, moyennant la profession de foi catholique acceptée librement mais sans compromissions ; Rome, dont le destin providentiel, fondement de son actuelle et future grandeur, ne peut être garanti que par la conduite d'une vie franchement chrétienne de ses citoyens. »

Après avoir dressé le tableau de ce que doit être Rome en raison de « la suprématie de la mission spirituelle que Dieu lui a assignée lorsqu'il inspira à Pierre de la choisir comme le siège définitif de la chaire pontificale et trône de tout le pouvoir spirituel », le Saint-Père décrit l'état présent de Rome avant de déterminer les buts et les moyens à mettre en œuvre dans la prédication de la mission à Rome.

---

2. Sur ce dernier point, voir A. Laurent et J. Delépierre, S. J., *Chrétien sur les routes,* dans la *N.R.Th.*, 1957, p. 1054-1074.

ÉTAT PRÉSENT DE ROME

« Essayons d'être calmes, chers fils, nous ne devons pas exagérer les ombres ni sous-évaluer les lumières. Si nous voyons la réalité telle qu'elle s'offre à nous, nous aurons déjà fait le premier pas pour porter remède aux inconvénients qui apparaîtront dans leur plus ou moins sérieuse gravité.

» Vous savez très bien ce que votre zèle, votre sacrifice long et parfois héroïque obtient des âmes qui vous sont confiées. Vous le savez et Nous ne pouvons l'ignorer Nous-même, Nous qui — autant que cela Nous est possible — vous suivons, en partageant vos soucis et vos joies. Mais vous n'ignorez pas, en outre, que beaucoup de vos paroissiens sont tombés dans un état de torpeur spirituelle; vous n'ignorez pas que d'autres pratiquent encore, mais ne veulent pas sortir d'une certaine forme d'égoïsme spirituel; que d'autres encore croient et cependant ne veulent pas pratiquer; qu'il en est enfin qui sont chancelants dans leur foi, ou même ont complètement renoncé à la foi.

» Il ne manque pas à Rome, comme autrefois ne manquaient pas autour du divin Rédempteur, de misérables qui vivent en répandant des irrévérences contre les personnes et les choses sacrées, qui ne se privent d'aucune arme de combat ni n'épargnent aucun coup. Peut-on dire donc, que même Rome a ses zones d'ombre, ses flots à évangéliser, comme une terre de mission? Ceux qui, comme vous, connaissent à fond la ville, ne peuvent refuser de l'admettre... »

LA MISSION À ROME

« On comprend alors, chers fils, pourquoi Nous avons appris avec joie la nouvelle qu'on allait effectuer à Rome une Mission extraordinaire à l'occasion du centenaire des apparitions de Lourdes; mission qui doit atteindre tout le monde, obtenir le plus possible de tous; en tenant naturellement compte de l'étendue de Rome, du nombre extraordinairement accru de ses habitants, et surtout de la libre détermination des créatures humaines dont quelques-unes pourront même être inondées d'une pluie de bénédictions divines, assiégées par la grâce du Saint-Esprit, et cependant n'être pas ébranlées et demeurer obstinées et absentes.

Raisons d'espérer dans son succès

» Nous avons donc confiance que la Mission obtiendra l'effet désiré et attendu. Cependant, une foule d'âmes priantes et souffrantes ont immédiatement accepté d'être comme des lampes allumées, qui brûlent et se consument devant le Seigneur, pour implorer sur la Cité l'abondance de ses bénédictions. En une émouvante émulation de générosité, se sont offerts des prélats, des prêtres du clergé diocésain et religieux, des laïcs militants de toutes catégories : l'Action catholique est au premier rang, et se sont unies à elle, dans une fraternelle communauté d'intentions, toutes les Associations catholiques. Nous avons personnellement lu les réponses que les curés ont données au questionnaire qui leur a été envoyé, et noté que tout va bien, autant qu'il est possible, étant donné le peu de temps et la complexité d'une préparation adéquate.

» A Nos chers fils, les prédicateurs de la Mission, Nous recommandons de développer les sujets proposés avec soin, profondeur et clarté. Il Nous semble qu'ils peuvent très bien se mettre à la portée de l'esprit et du cœur de chaque catégorie de personnes, en disant à chaque âme la parole dont elle a besoin. Certaines doivent être encouragées à chercher Dieu, d'autres ont besoin d'être poussées à en approfondir la connaissance; pour beaucoup, il est nécessaire de passer de la connaissance à l'amour, et de celui-ci au service.

De nombreuses âmes recherchent Dieu.

» A propos de la «recherche de Dieu », il faudra distinguer les âmes délibérément éloignées de lui, de celles qui, d'une façon ou d'une autre, cherchent à se

rapprocher du Seigneur. Aux premières — à celles qui aspirent aux choses de la terre « *qui terrena sapiunt* » (*Phil.*, III, 19) et ont remplacé le Dieu vivant par des idoles caduques — il faudra faire remarquer la chute de tant de gloires, la ruine de tant de richesses. Ce nœud mystérieux, et pourtant réel, entre la boue et le plaisir défendu, et tant de larmes répandues et tant de sang versé. Aux autres — à ceux qui déjà savent dépasser l'intérêt personnel et matériel — il faudra tendre fraternellement la main et les aider à se rendre compte qu'ils sont moins éloignés de Dieu qu'on ne pourrait le croire : de fait, leur émouvant attachement à la famille, leur culte du devoir, leur besoin d'amour, leur faim et soif de justice, ne sont pas autre chose que des signes d'aspiration vers Dieu, d'une recherche effective, bien que peut-être encore inconsciente, de Dieu.

De mieux en mieux connaître Dieu

» A propos de la « connaissance de Dieu », Nous voudrions vous recommander d'insister sur la nécessité, pour tous les fidèles, d'arriver à un approfondissement de la doctrine sur Dieu au moyen d'une étude assidue et méthodique. Trop souvent à un progrès de la culture profane ne correspond pas proportionnellement le progrès de la culture sacrée : et voilà que des doutes demeurent insolubles, voilà l'agnosticisme, voilà la perte de la foi. Si, au contraire, la connaissance de Dieu avait été aussi complète que le permettent les limites du développement culturel d'une âme, celle-ci arriverait plus facilement à la « reconnaissance de Dieu », elle prendrait ainsi l'attitude qui convient à son égard. Et en se rappelant que ses rapports avec Dieu sont réels et constitutifs de sa propre existence, elle traiterait avec lui comme on traite avec le Maître absolu, qui est en même temps, son Tout. Puis, comme par effet d'un surabondant amour, l'âme a reçu de Dieu, par la grâce, la participation à Sa vie propre, elle le considérerait comme son Père et se jugerait, ce qu'elle est, une vraie fille de Dieu. Alors, voici qu'apparaît logiquement et nécessairement « l'amour envers Dieu » qui commence par un désir de ses dons, et devient ensuite un désir de lui-même. Les âmes voudront donc connaître Sa volonté, y adhérer, se souder à elle; elles passent ainsi au « service de Dieu », spontanément, totalement, joyeusement.

Comment agir sur les âmes

» A tous les prêtres, aux laïcs qui collaborent avec eux, Nous recommandons de prier et de travailler sans arrêt et sans ralentissement afin que Jésus trouve la route débarrassée de résistances coupables, à son entrée dans tous les cœurs, dans toutes les familles, dans toutes les écoles, dans tous les ateliers.

» Soyez discrets pour ne pas troubler, par des gestes inopportuns, le climat de libre ferveur qui, avec l'aide de Dieu, devra s'établir; mais soyez également courageux, soyez saintement industrieux.. Des âmes qui ont répondu « non » au premier appel céderont ensuite aux instances qui, doucement mais fermement, leur auront été faites pour qu'elles ne laissent pas passer Jésus en vain.

» Soyez encore pratiques, en aidant les fidèles à tirer des sublimes vérités chrétiennes, les règles morales concernant les actes quotidiens, dont la vie est tissée. C'est pourquoi, voulant en cette matière vous donner quelques conseils, Nous prendrons pour exemples trois points particuliers de la morale chrétienne.

Le devoir de la sanctification des fêtes

» Le premier regarde le commandement de la sanctification des fêtes. Le monde d'aujourd'hui, surtout dans les grandes villes, est bien loin, dans la pratique du repos sacré, du sens religieux primitif tel qu'il est compris par l'Eglise. A sa place, s'est glissée une frénésie de jouissance matérialiste (bien différente du repos légitime et nécessaire) qui entraîne riches et pauvres, parfois sans frein moral, aux dépens des économies de la semaine. Même quand on sauve l'essence du précepte, en assistant à la sainte messe, il est assez rare de trouver quelqu'un

qui se réserve une heure de recueillement pour cultiver son esprit, pour enseigner ses enfants, pour accomplir une œuvre de miséricorde auprès des pauvres ou des malades. Que dire ensuite du travail servile non nécessaire, par lequel assez souvent, même à Rome, on profane les fêtes, quelquefois publiquement et en causant un scandale notoire? Peut-on parler de christianisme exemplaire dans une ville où, comme on Nous l'a dit, on n'a pas encore réussi à organiser certains marchés publics, de telle sorte que des milliers de travailleurs puissent jouir du droit au repos dominical et pratiquer leurs devoirs religieux? Enseignez donc à vos fidèles dans quel esprit il faut passer les fêtes, quelles limites morales ils doivent s'imposer dans leurs délassements, quelles œuvres positives de bien Dieu exige qu'on accomplisse en cette journée, plus la « sienne » que la nôtre.

A tous s'impose le respect de sa propre vie...

» Il y a un second point que Nous désirons que vous traitiez, chers curés et prédicateurs, dans la Mission et puis dans la suite, avec toute la force de votre paternelle persuasion. La vie, même notre propre vie, appartient exclusivement à Dieu, et personne ne peut y renoncer sans commettre une faute très grave. Vous comprenez que Nous voulons parler du trop grand nombre de suicides tentés ou commis dans votre Cité et dans d'autres villes, perpétrés, on peut le dire, par des personnes appartenant à toutes les classes sociales, sans aucune exception d'âge, même de celui qui voit déjà luire, plus lumineuse, l'espérance de la vie éternelle. Lorsque — et cela arrive souvent, — en parcourant la chronique de la ville, votre regard se porte sur le récit d'un de ces cas si tristes, un terrible doute devrait envahir votre conscience sacerdotale : avons-nous, pasteurs d'âmes, fait suffisamment pour enraciner dans les cœurs la foi et l'espérance chrétiennes, pour inspirer le courage dans les adversités, la patience dans les maladies, la confiance dans la Providence, la force spirituelle contre une telle lâcheté, pour sauver, en les secourant salutairement, ceux qui sont tentés de s'abandonner à une si folle suggestion? Le suicide n'est pas seulement un péché excluant les voies normales de la miséricorde divine, mais il est aussi le témoignage du manque de foi ou d'espérance chrétienne. Enseignez donc, à vos fidèles, l'horreur de ce crime, apprenez-leur à supporter les catastrophes, terrifiez-les, s'il le faut, pour leur salut, par les arguments divins et humains, que la morale catholique emploie abondamment. Faites tout le possible pour empêcher cette plaie sociale de s'étendre. La lutte contre le suicide rentre pleinement dans les devoirs du ministère sacerdotal.

...Et de celle des autres

» Le troisième point de morale pratique, qui laisse beaucoup à désirer dans une grande métropole comme Rome, est contenu dans ce même cinquième commandement : tu ne tueras pas. Nous entendons faire allusion aux trop nombreuses vies humaines supprimées ou aux membres mutilés par l'usage imprudent des véhicules modernes. La fréquence des accidents mortels de la route a malheureusement atténué la sensibilité naturelle envers l'horreur, au moins objective, de ce fait : une vie tranchée, d'un instant à l'autre, sans aucun motif, et par son semblable le plus souvent inconnu. Le nombre de telles morts inutiles donné par les statistiques est effrayant... De tels faits déplorables ne peuvent pas être attribués nécessairement à la technique, mais bien à l'imprudence coupable de ceux qui osent conduire sans savoir le faire ou dans des conditions psychiques défavorables ou en négligeant les précautions et les règles obligatoires. Que dire ensuite de la légèreté des conducteurs insensés qui se laissent entraîner par la frénésie de la vitesse ou de l'émulation, quelquefois en plein centre de la ville, indifférents à leur propre sécurité et à celle d'autrui? Comment un chrétien, un honnête homme pourrait-il ne pas trembler à la seule pensée d'être compté, par sa

propre conscience et contre sa volonté, au moins directe, parmi les homicides, pour avoir cédé à la tentation d'une hâte vaine et souvent injustifiée? Si c'est l'affaire des autorités civiles de réprimer les contraventions aux lois de la circulation et d'adopter les mesures nécessaires de prévoyance, à vous, curés et prêtres, est réservé le devoir de contribuer au même but, en éclairant la conscience des conducteurs, et en insistant sur les conséquences même religieuses en cas de décès immédiat de la victime, et en rappelant les responsabilités morales devant la société et Dieu lui-même.

EXHORTATION FINALE

» Un dernier mot, chers fils. Désireux comme Nous le sommes que Rome soit telle que Dieu la veut, comme l'exige son passé, son présent et son avenir, Nous vous conjurons de faire tous vos efforts afin que les fruits que recueillera la Mission ne soient pas provisoires et éphémères, mais apportent à la Cité des avantages vraiment durables.

« C'est l'heure de l'action, de l'action la plus urgente; travaillez sans trêve, et appelez pour vous aider les âmes les plus généreuses. Il y en a, grâce à Dieu, de tout âge, de toute condition, il y en a dans chaque quartier, dans chaque maison, souvent dans chaque famille. Faites-en autant de missionnaires, et recommandez-leur de se préparer à tout héroïsme, pour être prêts à soutenir l'inévitable choc avec le monde de l'indifférence, de l'apostasie, de la haine antireligieuse. Dites-leur, avec courage et confiance, qu'on a besoin de saints dans le monde, de saints prêtres, de saints religieux, de saintes religieuses. Mais on a besoin aussi, surtout aujourd'hui, d'une multitude de saints laïcs. Que tous entrevoient le charme d'une vie cachée avec le Christ en Dieu, et d'une vie toute consacrée à le faire connaître, à le faire aimer, à le faire servir dans le monde. Multipliez, chers fils, les saintes avant-gardes d'une armée héroïque, dont l'action, si Dieu le veut, peut préparer une victoire et un triomphe aujourd'hui difficilement imaginables.

» Et puis, préparez par tous les moyens la coordination des efforts de tous afin que, d'un but unique, d'une volonté unique, naisse une sorte d'action unique.

» Cette unité est absolument indispensable. Soyez persuadés que seul l'apostolat constant, organisé et coordonné, pourra faire de Rome une Cité sainte : c'est-à-dire une Cité digne de son éternelle mission : une Cité où l'on cherche Dieu, où l'on connaît Dieu, où l'on aime Dieu, où l'on sert Dieu... »

S. CONGREGATION DES RITES

Décret du 13 décembre 1957 au sujet de la part de cire d'abeilles ou d'huile dans les cierges à usage liturgique. - (*A.A.S.*, L, 1958, p. 50-51. — Texte français de *La Doc. Cath.*, 1958, c. 279-280).

Plusieurs Ordinaires de lieux ont demandé à cette Sacrée Congrégation si était encore en vigueur le décret n° 4147 du 14 décembre 1904 prescrivant que « le cierge pascal qui doit être immergé dans l'eau baptismale et les deux cierges qui doivent être allumés pendant la messe soient en cire d'abeilles, au moins pour leur plus grande partie; les autres cierges qui doivent être posés sur les autels devant être faits avec la même cire en plus grande partie ou pour une partie notable ».

Et la Sacrée Congrégation des Rites, après avoir entendu l'avis de la Commission spéciale, a estimé devoir répondre : *affirmative et ad mentem.*

Le sens est que le cierge pascal, les deux cierges destinés au sacrifice de la messe ainsi que le cierge spécialement fabriqué pour remplacer en quelques endroits la lampe qui doit brûler perpétuellement devant le Saint Sacrement conservé dans le tabernacle doivent contenir la portion voulue de cire d'abeilles ou d'huile, soit d'olives, soit d'autres plantes, pour que dans les offices liturgiques les plus importants et pour le culte du Saint Sacrement on emploie, dans la mesure du possible, une matière noble.

Cependant, en raison des circonstances actuelles qui jusqu'à maintenant ne permettent pas dans tous les pays de faire la plus grande partie de ces cierges avec lesdites matières, et tant qu'elles dureront, il est confié aux conférences épiscopales de chaque pays le soin de préciser de quel pourcentage peut être diminuée la cire d'abeilles, l'huile d'olives, ou autre faite avec les graines récoltées dans ces pays, pour que ces cierges puissent être utilisés dans la liturgie. Là où les conférences épiscopales n'ont pas coutume de se réunir, ce sont les Ordinaires des lieux qui prendront cette décision. Nonobstant toutes choses contraires.

Le 13 décembre 1957.

C. cardinal CICOGNANI, *préfet.*
A. CARINCI, *archevêque de Séleucie, secrétaire.*

Le présent décret maintient en vigueur celui du 14 décembre 1904 (cfr *NR.Th.*, 1905, p. 219) ; mais il en précise le sens et, compte tenu des circonstances présentes, il en élargit les modalités d'application. Il rappelle que les cierges et luminaires liturgiques, c'est-à-dire les deux cierges requis pour la célébration de la messe, le cierge pascal (il n'est plus fait mention du trident, que la récente disposition concernant les cérémonies de la semaine sainte a supprimé dans l'office de la Nuit pascale) et les luminaires qui signalent la présence du Saint Sacrement seront faits « pour leur plus grande partie » de cire d'abeilles ou d'huiles végétales. Mais dans l'*ad mentem* du décret, l'expression *saltem in maxima parte* est remplacée par cette autre plus large : *congruam contineant partem.* Une législation universelle doit en effet tenir compte des difficultés régionales de se procurer les matières traditionnellement requises pour la fabrication des cierges liturgiques. Tant que dureront ces difficultés, on pourra se contenter de la quantité « voulue » de cire d'abeilles ou d'huiles végétales pour dire que ces luminaires sont faits, dans toute la mesure du possible, en matière noble. Le décret laisse d'ailleurs aux conférences épiscopales de chaque diocèse le soin de déterminer le pourcentage minimal de ces matières. Là donc où on ne pourra pas atteindre la *maxima pars* de cire ou d'huile, on pourra se rapprocher d'une quantité *maior vel notabilis.* A titre d'exemple, voici comment R. Fattinger (*Liturgisch-praktische Requisitenkunde,* Freiburg, 1954) interprète ces termes : *maxima pars* : au moins 75 % (p. 142) ; *maior pars* : 51-55 % (p. 142, 256) ; *notabilis pars* : 25-30 % (p. 142). Par ailleurs, *Paroisse et Liturgie,* 1958, n° 2, p. 144 rapporte que dans le diocèse d'Ajaccio « la proportion de cire doit être de 30 % au moins dans les cierges liturgiques » (*Revue diocésaine d'Ajaccio,* 1957, p. 207).

Quant à la matière dont doivent être faits ces cierges, le nouveau décret mentionne à deux reprises, après la cire d'abeilles (le décret de 1904 ne parlait que d'elle), l'huile d'olives, puis, à son défaut, semble-t-il, les autres huiles végétales que l'on peut se procurer dans le pays. On veut ainsi sauvegarder autant que possible le symbolisme liturgique attaché à ces « matières nobles ». L'emploi exclusif des graisses animales et de leurs sous-produits reste donc interdit pour les cierges liturgiques (le suif, par exemple, même dans les églises pauvres : S.R.C., n° 3063, du 10 déc. 1857, ou la stéarine : S.R.C., n° 3376, ad III, du 4 sept. 1875). Le 7 septembre 1850, la S.C.R. permit cependant, en faisant précéder sa réponse d'un long préambule plein de réserves, aux missionnaires d'Océanie d'employer pour la messe des bougies confectionnées avec de la graisse de

baleine (S.R.C., n° 2985). Mais si les difficultés pratiques de se procurer les matières requises ne sont plus les mêmes de nos jours, dans les missions lointaines, qu'au siècle passé, la Congrégation comprend au nombre des circonstances pouvant amener une réduction dans le pourcentage de ces matières le prix excessivement élevé auquel on devrait se les procurer. C'est ce que dit clairement le décret du 18 août 1949 (Voir *N.R.Th.*, 1950, p. 306-307).

Instruction du 15 décembre 1957 au sujet de la messe célébrée en vertu d'un indult apostolique par les prêtres infirmes ou ayant une vue faible. — (*A.A.S.*, L, 1958, p. 51-54. — Texte français de *La Doc. Cath.*, 1958, c. 278-279).

I. REMARQUES PRELIMINAIRES

1. Le prêtre infirme ou ayant une vue faible, c'est-à-dire ayant, soit accidentellement, soit habituellement une acuité visuelle si faible qu'il ne peut lire que les *très* gros caractères, peut obtenir de la Sacrée Congrégation des Rites une dispense pour célébrer ou la messe votive de la Sainte Vierge ou la messe quotidienne des défunts, selon les règles exposées avec davantage de précisions plus loin.

2. Les conditions de ce privilège doivent être observées rigoureusement.

3. Si, pendant la durée de ce privilège, le prêtre devient complètement aveugle, il doit s'abstenir de célébrer la messe jusqu'à ce qu'il ait obtenu un nouvel indult de la Sacrée Congrégation des Sacrements; lorsqu'il l'a obtenu, il est tenu *sub gravi* de se faire assister d'un autre prêtre.

II. REGLES CONCERNANT LA MESSE VOTIVE DE LA SAINTE VIERGE

1. Quelle messe votive de la Sainte Vierge doit être dite.

1. Le prêtre infirme ou qui a une vue faible, bénéficiant d'une dispense, doit dire *la cinquième* des messes votives de la Sainte Vierge assignées pour les diverses périodes de l'année, toujours en ornements blancs.

2. Si cependant son acuité visuelle lui permet de lire aussi les quatre autres messes votives de la Sainte Vierge pour chaque période de l'année, il lui est permis de les célébrer.

2. Quand doit être dite la messe votive de la Sainte Vierge.

1. La messe votive de la Sainte Vierge *peut* être dite à n'importe quel moment de l'année, mais elle *doit* être dite tous et chacun des jours où n'est pas autorisée la messe quotidienne des défunts selon l'Ordo de l'Eglise où le prêtre infirme ou ayant une faible vue célèbre la messe; ceci cependant en tenant compte des privilèges exposés plus loin en ce qui concerne la messe des défunts.

2. Pendant le triduum sacré de la Semaine sainte, le prêtre ayant une faible vue s'abstiendra complètement de célébrer.

3. A Noël, il peut dire les trois messes.

3. En quel rite elle doit être célébrée.

1. Si la messe votive de la Sainte Vierge est célébrée à la fois pour une raison grave et pour un besoin public, le prêtre infirme ou ayant une vue faible doit toujours dire : une seule oraison, le *Gloria* et le *Credo*, la Préface sur le

ton solennel, l'*Ite Missa est* et le dernier Evangile de saint Jean *In principio,* même si les prêtres non privilégiés devaient faire ce jour-là une quelconque commémoraison ou devaient dire une Collecte impérée par l'Ordinaire.

2. Dans tous les autres cas :

a) On dit le *Gloria :*

1. chaque fois qu'on doit le dire dans la messe du jour, selon l'Ordo de l'Eglise où la messe est dite;

2. pour le jubilé de sa propre ordination sacerdotale;

3. le samedi.

b) En ce qui concerne les oraisons, on n'en dit qu'une seule.

c) On dit le *Credo :*

1. lorsqu'il doit être dit dans la messe du jour selon l'Ordo de l'église où la messe est célébrée;

2. pour le jubilé de sa propre ordination sacerdotale.

d) A la Préface, on dit : *et te in veneratione,* sauf aux fêtes de la Sainte Vierge où l'on dit la Préface comme à la messe de la fête.

e) Le dernier Evangile est toujours celui de saint Jean : *In principio.*

f) Dans les oratoires privés, le célébrant utilise son Ordo propre.

III. RUBRIQUES CONCERNANT LA MESSE DES DEFUNTS

1. Les jours où cela est autorisé par les rubriques de l'Ordo de l'église où il célèbre ou de son Ordo propre dans un oratoire privé, le prêtre infirme ou ayant une faible vue peut dire la messe quotidienne des défunts avec ou sans chants.

2. Il dit cette messe (trois s'il le veut) même le jour de la commémoraison de tous les fidèles défunts, où il ne dit qu'une oraison : *Fidelium*; il observera (s'il dit ce jour-là deux ou trois messes) la constitution de Benoît XV : *Incruentum altaris sacrificium,* en vertu de laquelle il peut réserver une seule messe à une intention de son choix pour laquelle il peut percevoir des honoraires, mais il devra dire les autres pour tous les fidèles défunts et aux intentions du Souverain Pontife, sans percevoir d'honoraires, comme les autres prêtres.

3. A cette messe, on ne dit qu'une oraison.

4. Le prêtre ayant une faible vue n'est jamais tenu de dire la séquence du *Dies irae.* Cependant, si la messe est chantée, même s'il ne lit pas la séquence, le chœur ne doit pas omettre de la chanter.

Cette instruction au sujet du sacrifice de la messe célébré par les prêtres infirmes ou ayant une faible vue bénéficiant d'un indult apostolique, déjà approuvée par le Pape Benoît XV et ici revisée, le cardinal soussigné, préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, a ordonné de la publier. Nonobstant toutes choses contraires.

Le 15 décembre 1957.

C. cardinal CICOGNANI, *préfet.*

A. CARINCI, *archevêque de Séleucie, secrétaire.*

La *N.R.Th.* (1921, p. 379-383 et 551-554) a commenté en son temps l'instruction de la S.C.R. du 12 janvier 1921. La « révision » signalée par le présent document ne porte que sur la mise en accord avec le Décret général sur la simplification des rubriques du 23 mars 1955. Elle a tenu compte de la suppression des oraisons du temps et des octaves des fêtes de la Sainte Vierge; à la messe votive pour les défunts, on ne dira plus qu'une seule oraison.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

W. F. Arndt et F. W. Gingrich. — *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* A Translation and Adaptation of W. Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen Literatur (4e édit. 1949-1952). Cambridge University Press, 1957, 25 × 19 cm., xxxviii-909 p. Prix : 105 sh.

On ne peut que louer les membres responsables du « Lutheran Church Missouri Synod » qui ont pris la décision d'utiliser une partie des fonds recueillis à l'occasion du centenaire de leur institution en vue d'offrir au public de langue anglaise la traduction de la quatrième édition du Dictionnaire grec-allemand du Nouveau Testament de W. Bauer, dont l'éloge n'est plus à faire. C'est le prof. W. F. Arndt qui a été chargé de la direction du travail, exécuté par le prof. F. W. Gingrich aidé par de nombreux savants américains ou anglais. Remarquons d'abord combien il est heureux que les auteurs aient pu mettre à sa place normale, en tête de ce volume, l'introduction que W. Bauer avait rédigée pour la 4e édit. de son *Wörterbuch* et qu'il avait dû, pour divers motifs, publier à part dans les *Coniectanea Neotestamentica,* XV, de Lund. Ces pages sont en effet particulièrement utiles pour qui veut étudier le grec de la Koinè et du N.T. Vient ensuite la liste des sources utilisées et de leurs abréviations. La traduction du dictionnaire proprement dit s'accompagne des nécessaires adaptations qu'exige le génie d'une autre langue. Pour un certain nombre de mots, signalés dans la préface (p. VI), des changements ou additions plus ou moins importants ont été apportés. En général ce ne sont que légères modifications, suffisantes cependant pour qu'il reste nécessaire de recourir à l'original allemand si l'on veut connaître ce qu'a dit Bauer au sujet de tel ou tel mot. Quelques termes nouveaux ont été ajoutés : εὐπερίσπαστος, leçon de P^{46} pour *Hebr.,* XII, 1 (et non εὐπερίστατος comme le signale la préface) ; εὐσχημονέω, attesté par P^{46} pour *I Cor.,* XIII, 5 ; ξαίνω, leçon originale du Sinaiticus pour *Mt.,* VI, 28, révélée par les rayons ultraviolets. De même les auteurs signalent la conjecture de Fridrichsen selon laquelle il faudrait lire en *Apoc.,* XIV, 13 ἀπαρτί dans le sens de : exactement, certainement, et non ἀπ' ἄρτι. Les formes des verbes irréguliers sont notées avec plus d'abondance que ne l'avait fait Bauer. Les auteurs se sont appliqués à enrichir la bibliographie des travaux parus de 1952 à fin 1954, sans pouvoir le faire d'une façon exhaustive ; ils renvoient du reste aux différents répertoires bibliographiques en vue d'une information plus complète en ce domaine. Bien normalement ils ont multiplié les références au Vocabulaire de Moulton et Milligan (M-M.) et au *Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages* de C. D. Buch (B.) ; de même aux ouvrages de Field, et de Goodspeed et aux grammaires de Moulton, Moulton-Howard, et Robertson.

L'ouvrage ainsi mis au point est publié par les soins de la « Cambridge University Press » et de la « University of Chicago Press » et imprimé par les presses de Cambridge. C'est dire que la présentation du volume est en tous points remarquable : netteté des caractères, clarté des divisions et sous-divisions de chaque article, impression typographique parfaite de régularité sur un papier

excellent, élégance du format presque carré. De ce point de vue, c'est un considérable progrès par rapport à l'édition allemande.

Tous ceux qui ont contribué à cette splendide réalisation méritent d'être chaudement félicités. On ne manquera pas d'apprécier aussi la largeur de vue de W. Bauer et de son éditeur qui ont autorisé cette publication. Si l'on se réjouit sans réserve de voir le public de langue anglaise pourvu désormais d'un instrument de travail d'une haute tenue scientifique, on se prend à regretter que nous n'ayons rien, en langue française, qui puisse lui être comparé.

Ch. Matagne, S. J.

W. Bauer. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Lief. 1 et 2 : A-διεγείρω. 5e édit. Berlin, Töpelmann, 1957, 28 × 20 cm., col. 1-384. Prix : 7,80 marks par fascicule.

Peu après la publication de l'ouvrage dont nous rendons compte ci-dessus, paraissaient les premières livraisons de la cinquième édition du *Wörterbuch* de Walter Bauer. Certes, il n'est plus nécessaire de signaler à nos lecteurs la valeur et les qualités de cette œuvre magnifique dont la revue a loué la richesse et l'exactitude de la documentation autant que le sens historique pénétrant de son auteur (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 534; 1952, p. 982; 1953, p. 154). Moins de cinq ans après la quatrième édition, terminée en 1952, l'auteur, infatigable au travail malgré son grand âge et une vue faiblissante, peut en toute vérité présenter cette nouvelle édition comme « améliorée et considérablement augmentée ». C'est une réelle amélioration en effet d'avoir repris le caractère grec de la troisième édition, qui est plus clair et plus lisible. Toutefois ne serait-il pas souhaitable d'aérer la densité typographique des plus longs articles en allant à la ligne quand intervient une division? Mais ceci ne regarde que l'extérieur du travail, dont la qualité n'a fait que s'accroître. On peut prévoir que l'ouvrage entier comportera une augmentation d'au moins 160 colonnes. Les deux premiers fascicules, comportant 384 col., se terminent au terme διεγείρω mentionné auparavant à la col. 351. C'est que l'auteur a poursuivi patiemment le dépouillement des textes grecs et a eu soin de citer dans la bibliographie les travaux récents. La liste des publications d'inscriptions et de papyri s'est enrichie de six nouveaux titres. Celle des écrivains et œuvres de l'antiquité signale plus d'une trentaine de textes qui sont mis en œuvre pour la première fois dans la rédaction de ce dictionnaire ou qui ont été relus en raison d'une édition critique récemment parue. Il suffit de comparer les fascicules actuels à l'édition de 1952 pour se rendre compte du soin et de l'acribie avec lesquels chaque article a été revu, mis au point, enrichi. Il est impossible de mentionner ici tous ces changements. A l'usage une comparaison avec l'édition précédente sera souvent utile et révélatrice. Notons que Bauer ne semble pas avoir pris à son compte des appréciations admises par les auteurs de la récente édition anglaise. Il continue, par exemple, de tenir pour faiblement attesté le sens donné par la Vulgate au ἀπέχει de *Mc*, XIV, 41 : *sufficit*. Il ne retient pas non plus l'interprétation de Fridrichsen pour ἀπαρτί. Il est difficile de taire l'admiration qu'on éprouve devant un tel travail et à l'égard d'un savant dont la science sûre et précise autant que la probité méritent la reconnaissance des chercheurs, des exégètes et des théologiens. Nous espérons pouvoir bientôt faire part à nos lecteurs des progrès de l'édition en cours de publication.

Ch. Matagne, S. J.

M. Zerwick, S. J. — *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Coll. Scripta Pontificii Instituti Biblici, 107. Rome, Pont. Inst. Bibl., 1953, 18 × 12 cm., XVI-608 p.

C'est sans hésitation qu'il faut recommander cet élégant volume à tous ceux qui débutent dans l'étude du grec du Nouveau Testament. Utilisant très personnellement les meilleurs ouvrages (Zorell, Bauer, Joüon) et les commentaires où se rencontrent des analyses philologiques plus poussées, l'auteur, lui-même

spécialiste du grec biblique, explique brièvement chacun des mots du texte entier du N.T., verset par verset. Les substantifs sont affectés d'un exposant renvoyant aux déclinaisons en tête de l'ouvrage. Pour les verbes, sont indiqués le temps, le mode et la forme à l'indicatif présent. Un tiret permet de distinguer les éléments des formes composées, nominales ou verbales. Pour chaque terme, l'auteur donne le sens qu'il a dans le passage considéré. Il a heureusement noté, par un renvoi à la *Graecitas Biblica* qu'il a publiée (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 751), les particularités du grec de la Koinè ou les sémitismes. On trouve en appendice les paradigmes des différentes conjugaisons des verbes. Nul doute que ce volume, rédigé en latin, ne rende les plus grands services aux prêtres et aux laïcs soucieux d'aborder, munis d'un tel guide, la lecture du N.T. dans sa langue originale. La composition typographique est remarquable de clarté malgré la densité du texte. Imprimées sur papier fin non transparent, les 596 pages de ce livre ne font qu'un mince volume, léger et souple, de consultation très aisée. Ce travail sérieux ne manquera pas de favoriser grandement la lecture de la Parole de Dieu telle qu'il daigna l'exprimer dans le langage humain.

Ch. Matagne, S. J.

Bijbels Woordenboek, publié sous la direction de plusieurs professeurs d'Ecriture Sainte. 5 fasc. 2e édit., Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1954-1957, 25 × 18 cm., XVI p.-1984 col. Prix : 180 frs b. le fasc.

La *N.R.Th.* (1948, p. 657-658) a donné de la première édition de cet ouvrage une importante recension qui en soulignait les nombreuses qualités. La faveur que le public a réservée à cet excellent instrument de travail et d'information a été telle que bien vite le volume fut épuisé. Dès 1954 sortait de presse la première livraison de la seconde édition qu'achève le cinquième fascicule, paru fin 1957. C'est dire avec quelle ardeur les rédacteurs ont répondu aux encouragements qui leur ont été prodigués. Pour cette seconde édition la rédaction a heureusement élargi le cercle de ses collaborateurs. Leur nombre s'élève maintenant à une bonne trentaine. Outre ceux de la première équipe, on y trouve des noms bien connus, tels ceux des prof. Coppens, van der Ploeg, De Fraine, van den Bussche, Van de Leeuw, Simons, etc., dont la compétence garantit à elle seule la valeur de ce volume. Pas mal de changements ont été introduits. La liste des mots vedettes a été soigneusement revue : quelques-uns sont tombés, qui relevaient plutôt de la simple érudition ; d'autres, assez nombreux, ont été ajoutés, qui ont trait à la théologie biblique ; quelques-uns sont seulement modifiés : *charismata* (1re édit.) devient *geestgaven*, par exemple. On a restreint quelque peu le développement donné autrefois aux articles de pure histoire ou d'archéologie. Par contre tout ce qui peut aider l'intelligence religieuse de la Bible se voit sérieusement enrichi. Le texte de presque tous les articles a été revu et souvent transformé en vue d'un exposé plus clair et plus riche. Les bibliographies, contrairement à ce qu'on attendrait, ont été plutôt diminuées, omettant les ouvrages trop spéciaux et se contentant d'indiquer les plus utiles. L'étude sur les manuscrits du désert de Juda, confiée au prof. van der Ploeg, a été reportée en fin de volume afin que l'auteur put tenir compte des dernières mises au point en ce domaine. Nous pensons qu'une mention dans le dictionnaire aurait dû renvoyer à cette étude. Les planches de l'illustration ont beaucoup gagné en qualité et en netteté. La typographie elle aussi connaît de sérieuses améliorations : caractère plus large, texte moins serré, bibliographie en petit texte, papier plus résistant. Ce volume prend ainsi une digne place dans la série des dictionnaires biblique, liturgique et théologique de la Maison Romen en Zonen. On ne peut que féliciter les auteurs du splendide travail qu'ils ont accompli. Leur compétence, leur souci d'une information rigoureuse et précise, leur sens religieux leur ont permis de réaliser une œuvre qui rendra les plus grands services au mouvement biblique actuel. Aussi se réjouit-on d'apprendre que plusieurs traductions sont en préparation. La traduction française, basée sur la seconde édition néerlandaise, paraîtra prochainement. Nul doute qu'elle sera bien accueillie par les lecteurs français qui ne disposent point d'un ouvrage catholique de ce genre.

Ch. Matagne, S. J.

Fr. Spadafora. — *Dizionario Biblico.* Rome, Editrice Studium, 1955, 22 × 16 cm., xvi-616 p. Prix : 4.000 lires.

Le développement du mouvement biblique en Italie au cours des dernières années exigeait normalement la publication d'un ouvrage de consultation facile qui offrit une information aussi complète que possible, solide et sûre, dans le vaste domaine des sciences bibliques. Une bonne vingtaine de professeurs, dont plusieurs ont collaboré à l'*Enciclopedia Cattolica Italiana,* ont réalisé ce travail considérable sous la direction du prof. Spadafora. On retrouve pratiquement dans ce volume toute la matière relative aux questions d'introduction générale et spéciale aux livres de la Bible et le commentaire des passages les plus importants. L'omission des termes relevant de la flore et de la faune bibliques, le choix restreint de quelques termes géographiques, le regroupement sous un seul vocable des matières apparentées, ont permis de réduire à 500 environ les mots vedettes du dictionnaire. Une soixantaine d'entre eux présentent l'origine, les circonstances historiques et le contenu des différents livres sacrés. Une trentaine traitent des problèmes fondamentaux du canon des Ecritures, de l'inspiration, de l'histoire du texte et des versions, de l'interprétation. Une quarantaine de termes examinent les contacts avec les autres peuples anciens (histoire et culture). Toute une série de vocables permettent de retracer l'histoire d'Israël depuis Abraham jusqu'au premier siècle après J.C. Plus de 200 termes étudient des thèmes de théologie biblique. Ce trop rapide aperçu montre l'étendue du champ défriché et laisse deviner la somme considérable de renseignements condensés dans les quelque 1200 colonnes de cet ouvrage. La prédominance est donnée au point de vue théologique, exprimé parfois dans un cadre de pensée qui relève moins de la mentalité biblique que de l'élaboration postérieure. Parfois on aurait désiré plus de nuance dans l'expression. Ainsi il ne nous paraît pas heureux de parler de « démonstration physique » de la Résurrection du Seigneur. Une courte bibliographie termine chaque notice. Cet ouvrage aidera certainement à mieux connaître la Sainte Ecriture, en favorisera l'étude et nous souhaitons que prêtres et laïcs de langue italienne en fassent un abondant et fructueux usage. Ch. Matagne, S. J.

Vocabulaire biblique, publié sous la direction de J. J. von Allmen. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954, 24 × 18 cm., 314 p. Prix : 17 frs s. broché ; 21 frs s. relié.

En ce temps de renouveau biblique, il est important et utile que soient mis à la disposition des pasteurs et des fidèles des instruments de travail sérieux qui mettent à leur portée les résultats acquis par les longs et patients travaux des spécialistes des sciences bibliques. C'est ce qu'a voulu et heureusement réalisé, pour sa part, ce *Vocabulaire biblique,* en étudiant 282 vocables, dans le but de déterminer la portée que prennent ces mots humains quand ils sont élus comme véhicules de la Parole de Dieu. En fait ce vocabulaire ne comprend que 159 notices, plus ou moins développées selon l'importance du sujet, qui incluent l'étude des autres termes mentionnés dans le classement alphabétique où ils sont affectés d'un simple renvoi. Dépouillé de tout appareil scientifique et de bibliographie, le travail, sérieux et solide, condense de façon claire et personnelle les richesses mises en œuvre dans le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel et les meilleures théologies protestantes de l'A. et du N.T. L'entreprise n'était pas facile. Le nombre des collaborateurs, parmi lesquels se rencontrent beaucoup d'auteurs protestants dont la *N.R.Th.* a signalé les travaux (Cullmann, Masson, Bonnard, Menoud, etc.), ne risquait-il pas de compromettre l'unité de l'œuvre? En règle générale, ce risque a été évité. Tous ont compris qu'ils travaillaient à une œuvre commune, dont le but était avant tout religieux, et ils en ont accepté les exigences de clarté concise et d'utilité pastorale. Afin de garder au volume une juste mesure, un choix s'imposait qui ne retînt que les mots-clés. Rien d'essentiel n'a été négligé. Il nous semble toutefois regrettable de ne trouver, par exemple, aucun article sur *Adam, Messie, Seigneur,...* Du moins aurait-on pu développer davantage la table analytique afin de trouver aisément les différents endroits où il est parlé de ces termes. Il eût été utile aussi de signaler dans cette table des termes équivalents, par exemple *Pénitence* aurait dû renvoyer à *Re-*

pentance, Rédemption à *Rachat*,... Beaucoup d'articles, et parmi les plus importants sont remarquables. Cependant, malgré le souci fraternel d'intéresser à cet ouvrage les « catholiques-romains » (préface, p. 5), il reste que, du point de vue dogmatique, de nettes réserves s'imposent. Des articles comme *Église* et *Pierre* reprennent les positions de Cullmann (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 365-379). D'autres manifestent une regrettable incompréhension du dogme catholique : c'est le cas pour l'Immaculée Conception dans l'article *Marie*, pour le sacrifice de la messe et la distinction de prêtre et de laïc dans *Sacerdoce*. Ces réserves, qu'il est de notre devoir de signaler, ne nous empêchent pas de marquer notre estime pour un travail qui révèle un souci de formation religieuse et pastorale, digne de tous éloges.

Ch. Matagne, S. J.

W. Corswant. — *Dictionnaire d'archéologie biblique*. Revu et illustré par E. Urech. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 25 × 18 cm., 324 p. Prix : 20,30 frs s.

Ainsi que le rappelle M. A. Parrot dans la préface de cet ouvrage, la Bible, si elle est une source incomparable de vie spirituelle, est aussi un document d'histoire. « C'est pour cela, dit-il, qu'on ne comprend pas tout à fait les livres saints si on les sort ou les étudie en marge de leur contexte géographique et historique ». C'est à mieux déterminer ce contexte que servira ce Dictionnaire qui, nous dit l'auteur, « n'apprendra rien aux archéologues ni aux théologiens. Destiné avant tout à ceux qui... s'occupent de l'enseignement religieux de la jeunesse et désirent le rendre vivant, il voudrait leur donner une juste connaissance de la civilisation israélite ». Il ne s'occupe que « des manifestations extérieures de la vie privée, civile et religieuse des Israélites et des premiers chrétiens ». La forme de dictionnaire a été adoptée afin de permettre l'obtention rapide d'un renseignement précis. D'autre part, l'auteur a très opportunément mis en tête du volume un groupement systématique des matières, qui rendra les services qu'on attend d'un manuel. Ainsi sont regroupés synthétiquement les articles qui peuvent éclairer la vie profane (vie domestique, travail, arts et sciences, institutions civiles et militaires) et la vie religieuse (lieux, personnes, temps et actes sacrés). Un troisième groupe rassemble les termes de la faune, de la flore et des minéraux. L'ouvrage comporte quelque 1200 mots vedettes, dont 280 environ sont affectés d'un simple renvoi à d'autres notices. Mort en 1954, M. Corswant laissait un manuscrit comprenant quelque 750 articles. Le travail de mise au point, de rédaction complémentaire et d'illustration fut confié à un ancien élève de l'auteur, M. E. Urech. L'un et l'autre méritent notre reconnaissance. De longueur variable (quelque lignes pour les uns, quelques colonnes pour les plus longs), les articles sont rédigés dans un style sobre et clair, évitant le plus possible une terminologie trop technique et donnant tout l'essentiel de ce qu'il faut savoir. Des appels de note renvoient aux textes bibliques indiqués à la fin de chaque article. L'abondante illustration est faite de dessins exécutés soit d'après les documents, soit d'après des photographies, tirées de source privée ou des meilleurs ouvrages. La présentation typographique, remarquable d'élégance et de netteté, fait honneur à la maison d'édition. Les professeurs de religion tireront grand profit de l'utilisation fréquente de cet ouvrage, s'ils veulent vivifier leur enseignement en accrochant la lecture des textes à la réalité des faits, des lieux et des hommes dont Dieu s'est servi pour nous parler.

Ch. Matagne, S. J.

H. L. Strack et P. Billerbeck. — *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 5 tomes en 6 volumes. 2e édit., Munich, C. H. Beck, 1956, 23 × 16 cm., VIII-1055, X-867, VIII-VI-1323 et XII-101 p. Prix : 313 marks.

La première édition de cet ouvrage, annoncée dès 1906, fut terminée en 1928. Dans la préface au premier tome, les auteurs définissaient ainsi leur entreprise : « Notre intention n'est pas d'offrir un commentaire proprement dit du Nouveau Testament, mais d'extraire du Talmud et du Midrasch les matériaux qui

peuvent aider à le comprendre et d'exposer objectivement la foi, les conceptions et la vie des Juifs au temps de Jésus et du christianisme primitif ». Les renseignements recueillis selon cette méthode ne sont nullement présentés en un exposé synthétique. Mais à chaque verset ou section du N.T., selon l'ordre de celui-ci, sont accrochés les passages talmudiques correspondants, d'abord dans un bref sommaire exprimant leur contenu et imprimé en grand texte, muni des références aux passages des sources juives traduites et imprimées en petits caractères. Pour chaque citation on donne autant que possible le nom de son auteur et la date. Ainsi conçu l'ouvrage est en la matière le *corpus* de textes juifs le plus vaste, le plus méthodique et le plus facilement utilisable. Les ressemblances aussi bien que les contrastes avec le texte néotestamentaire sont également notés, en sorte qu'on peut dire qu'on se trouve en présence d'une œuvre principalement historique. Ce commentaire comporte quatre tomes. Le premier est consacré à l'évangile de S. Matthieu; le second aux trois autres évangiles et aux Actes; le troisième aux épîtres et à l'Apocalypse. Le quatrième, publié en deux volumes avec pagination continue, contient 33 dissertations ou excursus (dont le 2e, le 5e et le 17e sont insérés dans le second tome) relatifs à des questions de théologie ou d'archéologie, qui sont moins des exposés complets et systématiques des sujets abordés que des dossiers de textes dûment classés et datés. Le tome IV se termine par deux tables, celle des personnes et sujets et celle des personnages bibliques. La seconde édition reproduit sans changement ces quatre tomes que le développement des études juives est loin d'avoir rendu inutiles. Malgré les immenses richesses de ce commentaire et les innombrables documents dont ils sont bourrés, on se gardera de penser que tout s'y trouve comme on se souviendra que la littérature exploitée, postérieure à la chute de Jérusalem, date souvent des IIIe et IVe siècles. En conséquence on évitera des rapprochements arbitraires ou des identifications prématurées avec le N.T. Cette prudence ne peut en aucun cas dispenser les exégètes de recourir à ce monumental instrument de travail, que les éditeurs ont eu bien raison de rééditer. Le Dr Billerbeck, mort en 1932, avait projeté un index rabbinique comme complément de son ouvrage, que J. Jeremias a mené à bonne fin avec la collaboration de K. Adolph. Cet index de cent pages constitue le tome V. On y trouvera entre autres une liste de deux pages indiquant les corrections à apporter aux références fautives du commentaire. Ainsi se trouve achevé le méritoire labeur entrepris depuis plus d'un demi-siècle. Ch. Matagne, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès. Paris, Vrin, 1956, 25 × 16 cm., 246 p. Prix : 1.500 frs.

Cet ouvrage contient les collaborations suivantes : G. C. Anawati sur un fragment perdu du *de aeternitate mundi* de Proclus; Barbotin, *Autour de la noétique aristotélicienne*. L'interprétation du témoignage de Théophraste par Averroès et saint Thomas d'Aquin; P. Chantraine, *Trois noms grecs de l'Artisan*; H. Cherniss, *Timaeus 52 C 2-5;* A. Dain, *Introduction inédite à l'« Epictète chrétien »*; E. des Places, *Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la* Préparation évangélique; V. Goldschmidt, *La théorie aristotélicienne du lieu*; P. Grenet, *Note sur la structure du Lachès;* A. Jagu, *La conception platonicienne de la liberté*; P. Louis, *Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote*; A. Mansion, *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique,* E. 1; P. Mazon, *Sur une lettre de Platon*; P. Mesnard, *La vérité transcendantale du Socrate d'Aristophane*; J. Moreau, *L'idéalisme platonicien et la transcendance de l'être*; A. Rivaud, *Espace et changement dans le* Timée *de Platon*; W. D. Ross, *The text of Aristotle's* Topics *and* Sophistici Elenchi; R. Schaerer, *L'univers spirituel de Pindare*; P. M. Schuhl, *Desmos*; M. Vanhoutte, *La genèse du plaisir dans le « Philèbe »*. La bibliographie de Mgr Diès occupe les pages 17 à 20. Parallèlement à l'étude du platonisme, ou plutôt en union étroite avec elle s'est poursuivi un enseignement qui, de 1902 à 1955, n'a connu d'autre interruption que la guerre de 1914-1918 : au collège libre de Saint-

Malo, aux Facultés Catholiques de l'Ouest dès 1909, à l'université Ibrahim Pacha du Caire depuis 1950. Attirons l'attention sur les collaborations de E. Barbotin, V. Goldschmidt, Jagu, A. Mansion, J. Moreau. J. Gilbert, S. J.

R. J. Henle, S. J. — *Saint Thomas and Platonism.* A Study of the *Plato* and *Platonici* Texts in the Writings of Saint Thomas. La Haye, M. Nijhoff, 1956, 25 × 16 cm., xxiv-488 p. Prix : 30 florins.

La publication de cet ouvrage honore l'éditeur qui eut la perspicacité et le courage de s'en charger. On ne trouve aucune découverte révolutionnaire dans le livre du P. Henle, mais la confirmation précise et rigoureuse de ce que les meilleurs historiens nous avaient appris de l'attitude de saint Thomas vis-à-vis du platonisme. On y trouve surtout un incomparable instrument de travail, presque définitif, au service des historiens — et des philosophes et théologiens — qui veulent tenir compte de l'influence de Platon et du platonisme sur la pensée de saint Thomas.

La partie la plus précieuse, à nos yeux, est la première : collection aussi complète que possible de tous les passages, largement transcrits, où saint Thomas parle explicitement de Platon et des « platoniciens ». Les sources sont identifiées avec le maximum de précision; index final des mots-clés, etc. La qualité du travail est soulignée par le contraste de quelques menus défauts : numérotation non continue des textes, difficiles à retrouver; répartition des textes entre la première partie, la seconde et de copieuses notes rejetées à la fin du volume. Le maniement de l'ouvrage eût pu être simplifié. Quelques insuffisances dans les références bibliographiques : l'auteur semble ignorer que *le Point de départ de la Métaphysique* compte plusieurs cahiers, etc. Il ne semble pas avoir aperçu la croissante bienveillance que saint Thomas témoigne à Platon, presque à l'égal d'Aristote, par exemple dans le *De substantiis separatis.* Dans la deuxième partie, se basant sur les textes qu'il a recueillis, l'auteur étudie avec une remarquable précision l'influence du platonisme sur saint Thomas. Sa pénétration est peut-être moins vigoureuse et s'arrête volontiers à ce qu'a dit saint Thomas sans se risquer à chercher ce que « cela veut dire ». Ce que nous venons d'écrire marque les limites de l'ouvrage plutôt que sa faiblesse. Il faut distinguer avant tout la *via platonica,* c'est-à-dire la perspective de Platon, de ses *positiones* (p. 299). Isolées de la *via,* ces dernières peuvent devenir parfaitement acceptables et même revêtir la dignité d'*auctoritates* (p. 304). Saint Thomas ne rejette pas les principes de Platon, mais sa perspective. Platon, en effet, a mal compris la ressemblance qui explique la connaissance : il a le tort d'exiger l'immatérialité actuelle de l'objet *in esse naturae* pour qu'il soit connaissable (p. 327). De même, il *sépare* nécessité et pure contingence (p. 345). Il a de la participation une conception extrinséciste (p. 377, 384). Enfin et surtout, à l'opposé d'Aristote qui part du monde sensible, abstraitement connu, Platon part du monde intelligible (p. 345). D'un mot, l'opposition de saint Thomas au platonisme est celle d'un métaphysicien de l'acte d'exister à l'essentialisme. A. Hayen, S. J.

Coll. *The Aquinas Lecture.* Milwaukee, Marquette University Press, 19 × 12 cm. Prix : 2 $ le fasc.

Charles J. O'Neil. — *Imprudence in St. Thomas Aquinas.* 1955, viii-165 p.

G. Smith, S. J. — *The Truth that frees.* 1956, xii-80 p.

J. Owens, C.ss.R. — *St. Thomas and the Future of Metaphysics.* 1957, 97 p.

Le premier de ces trois excellents petits livres constate qu'il n'y a pas place pour l'imprudence dans la morale d'Aristote, mais bien dans celle de saint Thomas. En effet, l'univers d'Aristote est fermé, celui de saint Thomas est ouvert au Créateur et à l'ordre surnaturel. Pour Aristote, il est impossible de pécher dans la lumière, mais c'est possible pour saint Thomas (p. 62). Le dernier mot de la métaphysique et de la morale aristotélicienne est le *logos*; pour saint Thomas, le principe premier de la morale n'est pas l'essence, mais l'être, lequel s'enracine en Dieu (p. 110).

Clair, rigoureux, cet exposé ne manque pas d'humour et constitue une heureuse introduction à la perspective de saint Thomas qui s'oppose à celle d'Aristote en la dépassant plutôt qu'en la contredisant.

La seconde leçon n'est pas moins lumineuse ni moins solide. La vérité qui libère, c'est le bon usage d'une connaissance bonne en elle-même (p. 72). Cette vérité n'est pas coupée de l'amour (p. 58). Elle est essentiellement dépendante de Dieu (p. 72). L'auteur distingue heureusement trois étapes dans la reconnaissance de la vérité libératrice (p. 27) et se garde bien de confondre la science et l'amour de la science (p. 61).

Qu'est-ce que la métaphysique? Quels services la métaphysique thomiste peut-elle rendre encore? A quelles conditions? — La troisième leçon répond que la métaphysique thomiste est la science rigoureuse (*propter quid?...* cfr p. 32) de l'acte d'être, lequel est défini par le jugement. Jamais elle ne remplacera aucune science; elle n'apportera pas le salut, mais elle enseigne l'humilité et requiert un effort de purification (éliminer, par exemple, l'*esse essentiae* de Henri de Gand, ou la division wolffienne de la philosophie). L'auteur n'a peut-être pas assez remarqué l'effort d'*intégration* que fit saint Thomas et qu'il faut continuer aujourd'hui, face au kantisme, à l'hégélianisme, à l'existentialisme, etc.

A. Hayen, S. J.

C. Calvetti. — *La filosofia di Giovanni Calvino.* Coll. Università cattolica del Sacro Cuore, Saggi e ricerche, Nuova serie, volume VII. Milan, Vita e Pensiero, 1955, 22 × 16 cm., xiv-282 p. Prix : 1.500 lires.

Avec des précautions un peu excessives, la préface de ce livre prend soin de justifier le titre qui lui est donné. Peut-on parler de philosophie alors que la raison est à ce point maltraitée par Calvin qu'elle ne peut avoir aucune puissance de vérité? Mais point n'est besoin de ramener ici le débat sur la philosophie séparée. En fait, l'auteur cherche non pas à reconstruire la philosophie de Calvin, mais à découvrir le présupposé intellectuel qui guide toute son attitude. Nous dirions volontiers le fondement « nominaliste » de la pensée du réformateur. Car, en examinant sans préjugé les doctrines calvinistes (sur la connaissance, la liberté, la nature de l'âme; sur Dieu, la providence et la prédestination), M^lle^ C. retrouve, par méthode d'analyse interne, ne faisant pas appel aux sources historiques, les grands thèmes de la philosophie nominaliste : exaltation du pouvoir divin avec comme contrepartie la négation des « natures » finies; puis, par voie de conséquence directe et nécessaire, conception occasionnaliste de l'activité créée et panthéiste de l'activité divine. Nous ne nous étonnons pas de retrouver ces positions, et l'étude de M^lle^ C. confirme ce qui était attendu; au reste, le travail est conduit avec intelligence et distingue très bien ce qui est essentiel. Cependant la dernière partie des conclusions dépasse plutôt les prémisses et nous aimerions mieux ne pas entendre parler de panthéisme. Les finesses du nominalisme avaient précisément ceci d'attrayant que le sentiment religieux y était hautement satisfait en affirmant la transcendance divine, tout en entretenant la conscience volontiers exaspérée de l'existence subjective pécheresse et anéantie. Il ne faut pas, à notre avis, poster Calvin sur la route de Spinoza. Sans doute, on nous dit bien qu'il s'agit d'un panthéisme en quelque sorte à rebours (p. 268) : il vaudrait mieux alors parler de quiétisme, pour sauvegarder la tendance foncièrement religieuse de Calvin.

C. Dumont, S. J.

J.-A. Maravall. — *La philosophie politique espagnole au XVII^e^ siècle dans ses rapports avec l'esprit de la contre-réforme.* Coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., 336 p. Prix : 2.100 frs.

Il y a les forces politiques agissantes et il y a les théories spéculatives qui sous-tendent leur action. L'histoire politique a les yeux fixés sur les premières, laissant les secondes aux historiens des idées ou des civilisations. Divorce déplorable, car il est certain que les grands régimes politiques de l'histoire se sont

largement inspirés de tout un complexe théorique qu'ils essayèrent de transposer en réalisations. Outre son importance intrinsèque, la philosophie politique espagnole du XVII^e^ siècle offre donc à l'historien un moyen indispensable pour mieux comprendre la destinée d'une des principales puissances mondiales de l'époque moderne. Or, il faut bien l'avouer, en ce domaine il y a toujours des Pyrénées. Si tout homme cultivé se rend compte de la marque imprimée par des penseurs comme Descartes, Hobbes, Leibniz, Locke, sur l'évolution de la pensée politique, et par ricochet sur celle des institutions politiques occidentales; si le nom de Machiavel, de Thomas More, de Bodin et même de Bellarmin et de Botero, font partie de toute histoire des doctrines politiques; si celle-ci n'ignore pas les principaux auteurs ibériques du XVI^e^ siècle : un Vitoria, un Suarez, un Mariana, un Las Casas; il faut bien avouer que la pensée espagnole du siècle suivant est un domaine beaucoup moins connu. Pour nombre d'historiens, de sociologues et de philosophes, l'ouvrage de M. Maravall, dont voici la traduction française, sera une révélation. Ils y apprendront l'importance et les dimensions d'un courant de pensée politique dont ils soupçonnaient à peine l'existence. Beaucoup plus que ses consœurs d'au-delà des Pyrénées, cette pensée était l'expression fidèle de la mentalité de « l'homme baroque », cet homme qui « se caractérise par l'acceptation du donné. Du donné intégral : de l'homme non seulement réduit à ses passions et à ses vices, mais doué des forces de la raison, elles-mêmes survoltées par l'apport des vertus infuses » (p. 13). Ce faisant, elle se maintenait à égale distance du pessimisme calviniste et d'un optimisme à la Jean-Jacques; elle était tributrice à la fois de Machiavel et de Bodin et corrigeait les lacunes de l'un et de l'autre par un solide héritage chrétien. Laissant de côté les traités classiques rédigés en latin et intitulés « De iure et iustitia » (ils ne firent que continuer leurs prédécesseurs du XVI^e^ siècle et n'eurent guère d'influence), l'auteur étudie 61 écrivains politiques espagnols d'un type nouveau : fonctionnaires ou hommes d'Eglise, mais à l'écart de toute influence des universités, ils écrivirent en langue vulgaire en renouvelant leur sujet aussi bien quant au fond que quant à la manière de le présenter. Ce furent eux qui inspirèrent la classe dirigeante de leur pays et il serait intéressant de pouvoir déterminer quelle fut leur influence dans le reste de l'Europe, en particulier dans nos Pays-Bas Espagnols. Aujourd'hui leurs noms sont totalement tombés dans l'oubli de ce côté des Pyrénées. Seuls des spécialistes connaissent encore les plus célèbres d'entre eux : un Diego Saavedra, un Francisco de Quevedo, un P. de Rivadeneyra, un P. Nieremberg, un Fr. de Madariaga. Analysant leurs œuvres et en dégageant les idées sous-jacentes et les principes directeurs, l'auteur reconstitue leur philosophie politique : ses caractères principaux, sa méthode emblématique, ses rapports avec leur idée d'histoire, sa conception de la société, du pouvoir, des diverses formes de gouvernement, de la souveraineté, des rouages entourant le souverain, de la soumission des citoyens et des limites de l'autorité. Vingt symboles politiques en images, empruntés à l'ouvrage de Saavedra, sont reproduits en hors-texte. Ouvrage indispensable à quiconque désire comprendre l'époque moderne par l'intérieur. R. Mols, S. J.

G. Le Roy. — *Pascal savant et croyant*. Coll. Initiation philosophique. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 19 × 12 cm., IV-100 p. Prix : 240 frs.

En 1946, la *Revue de Métaphysique et de Morale* publiait *La notion d'expérience d'après Pascal*. Cette étude rend à l'enquête historique ses dimensions premières en restituant certains développements qui avaient dû être supprimés au moment de la publication. « On oppose trop souvent, chez Pascal, le savant et le croyant; on n'hésite pas, au mépris de toute unité, à ne retenir d'une œuvre complexe qu'un seul groupe de travaux, jugés plus homogènes, et à fermer les yeux sur les écrits où règne apparemment une inspiration différente... Or, cette pensée, dès qu'on la suit dans son mouvement, révèle une étonnante unité. Elle obéit, en toutes ses démarches, à une même inspiration méthodologique, et aboutit, dans ses conclusions, à un ensemble de thèses doctrinales parfaitement cohérentes : méthode et doctrine correspondent ici à une même prise de position et impliquent dans le fond une même vision des choses » (Introduction). L'auteur

expose la *recherche scientifique* et la *recherche religieuse* puis présente *une philosophie de l'expérience*. Les démarches de Pascal impliquent d'abord une méthode. Plus précisément, elles comportent la mise en œuvre de certains procédés de recherche, qui définissent, à les bien prendre, une véritable *théorie de la raison* » (ib.). En tout ceci le parallèle avec Descartes est explicite ou sous-entendu. « Aux yeux de Pascal, la raison a donc deux visages. Pour peu qu'on la considère à un certain niveau de son développement et dans son application à un objet déjà défini, elle n'est qu'habitude; elle s'épanouit pour ainsi dire horizontalement, par extension d'un savoir qui demeure nécessairement relatif aux idées acquises. Mais, pour peu qu'on la considère dans l'élan de sa croissance et à travers l'effort qu'elle poursuit pour s'adapter à l'inconnu, elle est invention; elle grandit en quelque sorte verticalement, par ajustement de ses structures aux réalités nouvelles. Pascal ne parle point de ces deux formes de la raison comme de deux facultés distinctes. La première ne s'organise en corps de principes codifiés que parce qu'elle est portée par la seconde, dont l'action est génératrice d'habitudes. Quant à la seconde, elle ne fait que marquer une reprise du principe inspirateur de la première, puisque derrière les habitudes établies sommeille la puissance créatrice qui les a suscitées. Si toute invention se mue en habitude, l'habitude peut redevenir le point de départ d'une invention; il faut seulement que se réveille, sous les règles constituées, la puissance constituante... En son fond, la raison est une perpétuelle création » (pp. 77-78). La méthode se double d'une doctrine. « La vision du monde à laquelle s'arrête Pascal est l'antithèse de celle que Leibniz proposera ». Chez Pascal, ce sont toujours les discontinuités qui sont mises en lumière; discontinuités *essentielles* : sensible, intelligible et spirituel, trois plans qui se superposent les uns aux autres, sans pourtant exclure tout rapport. Cette philosophie de l'expérience est l'*antithèse de l'empirisme*. « Celui-ci suppose que les connaissances humaines peuvent s'aligner d'elles-mêmes, sur un seul plan, tout en surface et sans profondeur. Il en vient à multiplier ses notations, avec l'espoir que l'étalage auquel il procède rendra compte des faits mêmes qu'il étale ». « Tout autre est une philosophie de l'expérience. Celle-ci conçoit ce que doit être l'activité de l'esprit. On ne saurait voir dans l'expérience un simple contact ou une pure saisie, comme si la vérité qui éclaire pouvait se trouver au niveau des constatations élémentaires et faire l'objet d'une capture directe; une expérience authentique correspond toujours à une montée de l'esprit, la vérité qui éclaire ne pouvant s'obtenir que sur un plan qui transcende celui des premières observations » (pp. 93-94). Ces lignes suggestives nous ont paru l'hommage le plus loyal à l'auteur. Une excellente bibliographie « sommaire » achève l'ouvrage qui a trouvé sa vraie place dans la collection *Initiation Philosophique*. J. Gilbert, S. J.

P. Blanchard. — *L'attention à Dieu selon Malebranche*. Méthode et doctrine. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 22 × 14 cm., 262 p. Prix : 165 frs belges.

Comprendre avant de juger, réfléchir « en moi » à ce que vous me dites, suivre la courbe de maturation de votre pensée, ainsi Malebranche veut-il qu'on aborde la pensée d'autrui, ainsi M. Blanchard étudie-t-il le grand Oratorien. Il connaît son auteur « par l'intérieur », d'une connaissance très précise, très sûre, très largement informée. Nous discuterions volontiers certains jugements émis en passant sur Blondel, Forest, Ch. du Bos, Bérulle, mais nullement l'interprétation générale de Malebranche, de sa méthode, de sa doctrine, de sa personne.

L'attention est la prière naturelle de l'esprit, mais elle n'est pas une prière purement naturelle : Malebranche surnaturalise le naturel (Blondel). Elle est la totalité de l'effort *intellectuel* (par opposition à « l'adhérence » bérullienne) réservé à l'homme. C'est pourquoi la philosophie sera toujours une orante. Cette attention n'est pas d'abord platonicienne, mais chrétienne et trinitaire. Elle n'atteint sa plénitude que dans l'attention religieuse. Elle prépare l'invocation du surnaturel.

Face à la philosophie de Malebranche, des réserves s'imposent : occasionalisme, vision en Dieu, concordisme apologétique, dualisme de l'âme et du corps, confluence (et confusion?) des courants rationaliste et mystique : M. transporte

en terrain mystique les exigences rationalistes d'un esprit cartésien; il voit mal la différence de signe entre « l'assomption » du système théologique par le dogme qu'il explicite et l'interprétation de l'expérience par les lois scientifiques qui la rendent intelligible.

Il faut reconnaître cependant que Malebranche est bérullien avant d'être cartésien : même structure d'esprit, même réaction religieuse, même théocentrisme. Malgré cela, de fortes différences dans le but, la doctrine, la méthode. Peut-être pourrait-on schématiser : si Bérulle est contemplatif, Malebranche est plutôt réflexif. S'il eût rencontré en personne le fondateur de l'Oratoire, s'il eût été plus profondément imprégné de son influence, Malebranche serait parvenu, pense M. Blanchard, à une philosophie authentiquement chrétienne, de type personnaliste.

Nous en sommes moins convaincu pour notre part, mais cette réserve ne diminue en rien l'apport vraiment substantiel de cette très belle étude à la connaissance d'un des plus grands philosophes français. A. Hayen, S. J.

J. Ecole. — *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. Coll. Philosophes contemporains. Textes et études. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 23 × 17 cm., 312 p. Prix : 210 frs.

M. Ricœur écrivait récemment que le mérite de Lavelle comme philosophe de l'être serait reconnu lorsque le temps aurait laminé les réputations. A ce reclassement des vraies grandeurs, M. Ecole contribue par la claire introduction qu'il nous donne à la philosophie de Lavelle.

La première partie de son ouvrage interprète l'expérience première de l'être et le départ d'une philosophie de la participation. Si l'expérience première se donne comme un rapport ontologique, il faut envisager la relation de la partie au tout. On rencontre alors la difficile question de l'univocité : l'être pour Lavelle est univoque bien que la réflexion sur l'être ne cesse d'être analogique. Ce qui explique cette antinomie, c'est le dynamisme de l'être : l'être particulier se rapporte au tout de l'être comme l'acte limité à l'acte pur. Le rapport de participation reste cependant un mystère et on en revient à l'expérience la plus primitive pour reconnaître que le problème de l'un et du multiple ne peut se résoudre qu'en termes de liberté. L'analyse de l'argument ontologique vient ici à sa place. M. Ecole confronte fort nettement les preuves traditionnelles et la présentation de Lavelle pour reconnaître que ce dernier vise davantage à fournir une justification de l'exigence du Cogito sans y voir un procédé démonstratif : la réflexion naît de l'expérience et ne fait que lui donner une plus grande intelligibilité.

La voie est alors ouverte pour la prospection plus systématique de la seconde partie où l'auteur analysera la création et les êtres créés. Alors que tant de philosophies contemporaines se donnent pour seul but de définir une situation de l'homme dans le monde, l'humanisme de Lavelle ne peut s'expliquer que par l'offre divine; il sera créateur mais sans refuser la dépendance; le mystère de l'autonomie humaine se comprend par la participation à l'amour divin. Lavelle a compris le mouvement de l'existence humaine comme une essentialisation par le moyen de la participation. Sa philosophie n'est pas celle d'un surgissement pur : de l'événement, il passe à la vérité, au sens, à la valeur. L'existence précédera l'essence comme le pouvoir créateur est antérieur à la création; l'idée ne sera qu'un moment de la réalisation de la valeur; la substance prendra son vrai nom dans une vocation. Un bref parallèle avec les positions de M. Sartre souligne la portée de ce dépassement opéré par Lavelle à l'égard d'une ontologie qui resterait phénoménologique. Le temps, dans cette perspective, ne sera pas une condamnation à la liberté mais une médiation qui permet aux possibles de prendre leur réalité quand la réflexion s'achève en action.

Les derniers chapitres comportent une étude de l'immanence dans son rapport à la transcendance, une analyse du mal et de la situation des choses dans le monde. M. Ecole conclut par des remarques plus personnelles sur les difficultés et l'originalité de la pensée de Lavelle. Qu'on décèle une survivance de l'idéalisme dans certains textes, personne ne pourra le nier. Lavelle cependant se reprend sans cesse et bien des textes marquent le rôle de l'intersubjectivité et la fonc-

tion d'instrument que le monde remplit dans la constitution de la communauté humaine.

Nous sommes redevables à M. Ecole d'un bel ouvrage. Il nous fournit les éléments indispensables à la compréhension d'une pensée dont les détours sont parfois bien difficiles. Il faut citer particulièrement l'ampleur de ses références et ses patients relevés bibliographiques. Sans oublier cette netteté, cette sérénité, cette bienveillance qui mènent la philosophie à ce terme auquel Lavelle voulait consacrer son dernier ouvrage : la Sagesse. P. Watté, S. J.

MISSIOLOGIE

Bibliografia Missionaria Anno XX : 1956, édit. G. Rommerskirchen, G. Dindinger et N. Kowalsky, O.M.I. Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1957, 24 × 17 cm., 195 p.

Il est inutile de présenter encore la B.M. au public savant. Mieux vaudra, à travers son index des fascicules XVII-XX, déceler certains points majeurs sur lesquels elle nous orientera parce qu'ils sont plus actuels : c'est ainsi qu'on voit le mot Afrique et ses subdivisions dépasser de loin en volume le mot Asie, et l'Amérique latine augmenter son domaine. Parmi les ordres religieux, les Jésuites sont les plus abondants. Parmi les questions traitées, le communisme, l'action sociale, l'Action catholique sont très représentés, et plus encore le laïcat missionnaire. Il en est de même des séminaires et du clergé autochtone ou local (encore appelé ici : indigène!). Par contre, la sociologie religieuse existe à peine. Les Semaines d'Etude (Louvain, Léopoldville, etc.) vont cependant de plus en plus dans ce sens. Toutes ces constatations sont significatives. Ainsi, cet ouvrage documentera et orientera nos recherches. J. Masson, S. J.

A. Da Silva Rego. — *Curso de missionologia.* Lisbonne, Agencia geral do ultramar, 1956, 26 × 17 cm., xlviii-700 p.

Après un chapitre sur la mission en général, et un autre sur la religion et les religions, ce volume presque entier est consacré à l'histoire et à la description des missions portugaises. On pourra discuter l'optique générale et les axiomes de base : « Les missions nationales s'encadrent parfaitement dans la politique de chaque pays. Juridiquement parlant, le clergé métropolitain travaillant dans les provinces d'outre-mer du Portugal y est aussi indigène, aussi national que celui qui y est né ». Mais, cette réserve faite, le volume est des plus utiles : par sa très vaste documentation dans un secteur que la missiologie connaît trop peu... et juge souvent trop vite; par ses explications, qui font réfléchir, sur l'entreprise missionnaire du Portugal à travers les siècles; par la clarté de ses divisions, de ses index. Aussi et surtout par l'épopée missionnaire qui est ici rappelée; combien de chrétientés florissantes de notre temps doivent leur origine, leur élan, leurs croyances profondes à l'entreprise d'un Portugal, dont la foi et l'audace dépassèrent les forces. J. Masson, S. J.

La Vocación Misionera. Burgos, Instituto Español de San Francisco Javier para misiones extranjeras, 1957, 24 × 17 cm., xvi-540 p. Prix : 100 pts.

Ce volume contient l'examen de 126 questions sur le sujet, questions auxquelles des personnalités dirigeantes extra-européennes ont donné quelque 2500 réponses! A l'inventaire ainsi constitué, sont joints des travaux sur le même sujet présentés aux Semaines missionnaires de Burgos en 1955 et 1956. Cette masse de documents est presque effrayante. On nous offre heureusement index analytique et index alphabétique. L'enquête, malheureusement, n'est aucunement digérée; le travail de statistique et de synthèse rigoureux n'a pas été effectué. On souhaite que ce travail soit accompli, qui seul fera ressortir les conclusions majeures de cette forêt d'opinions, diverses, parfois contradictoires. De ce biais,

les travaux synthétiques donnés à Burgos sont beaucoup plus immédiatement utilisables. On se permet cependant de différer d'avis, touchant la nature même de la vocation, d'avec les rapports II et III. On a noté, pour sa valeur rigoureuse, le rapport-test n° VI sur les qualités du candidat-missionnaire; c'est une mise en œuvre de ce genre que demanderait toute la 1re partie. En bref, un dossier fort riche, mais pas assez exploité, parce que trop peu systématisé.

J. Masson, S. J.

Abbé A. Bouffard. — *Perspectives sur le monde*. Québec, Union Missionnaire du Clergé, 1957, 23 × 16 cm., 168 p.

Cette étude reprend, en la développant et en la complétant par maints côtés, l'« Enquêtre sur le catholicisme dans le monde » qui rencontra un vrai succès, voici quelques années. Elle ne se place pas exactement sur le plan scientifique. C'est pourquoi l'auteur s'est dispensé (ce qui malgré tout est regrettable) de citer les sources de ses statistiques en bien des cas; par ailleurs, pas mal de fautes d'impression ont échappé aux reviseurs, et ces fautes touchent souvent des chiffres; certains calculs sont erronés : 2,3 % de 5.000 n'égalent pas 75 mais 115; 218 millions d'Africains pour 13.107 prêtres ne signifient pas 915.000 par prêtre, etc. (pp. 25 sv.). Nous regrettons de signaler ces erreurs, mais les nombreux usagers qu'aura ce volume, et que nous lui souhaitons, devront donc çà et là, faire des vérifications. Dans l'ensemble, ces 168 pages nous offrent une quantité de renseignements particuliers et de panoramas généraux, que l'on trouverait difficilement réunis ailleurs. Elles seront donc très utiles, moyennant les retouches éventuelles, pour la propagande dans le grand public. J. Masson, S. J.

Ch. Couturier, S. J. — *Mission de l'Eglise*. Coll. Lumière et nations. Paris, Edit. de l'Orante, 1957, 19 × 14 cm., 142 p. Prix : 390 frs.

Ce volume ouvre une nouvelle collection, et en fait bien augurer. Il analyse le rôle de l'Eglise en expansion dans les terres non-chrétiennes.

A partir du plan divin de salut, sont expliquées la genèse des églises locales, les interférences temporelles de l'activité missionnaire, la croissance des églises locales jusqu'à l'âge adulte. Une bonne bibliographie classée clôt ce livre, qui touche énormément de problèmes. Sans avoir le temps de les traiter longuement; le choix même que fait l'auteur, et ses mises au point équilibrées sont très éclairants. Ce panorama du dynamisme de l'Eglise au-delà de ses frontières sert exactement d'introduction aux études plus spécialisées qu'envisage la collection; celles-ci y trouveront leurs prolégomènes. J. Masson, S. J.

Histoire universelle des missions catholiques. Tome II. *Les missions modernes*. Paris, Grund, 1957, 23 × 19 cm., 421 p., 64 et VIII pl.

Ce deuxième volume, qui rivalise avec le premier pour sa présentation et son contenu, couvre les XVIIe et XVIIIe siècles. Période glorieuse, certes, où la Mission arrive à peu près à s'étendre au monde entier, et où l'Europe, par contre-coup, découvre d'autres cultures que la gréco-latine. Mais aussi période tumultueuse : au point de vue administratif, c'est la lutte entre l'entreprise du Patronat et celle de la Congrégation de la Propagande; au point de vue liturgique, c'est la question des rites; au point de vue politique, c'est, vers la fin du XVIIIe, la suppression des Jésuites, en terres ibériques, puis en France et dans les pays circonvoisins la révolution et ses développements. Spectacle passionnant. Ce tableau multiple est tracé par des spécialistes ou des missionnaires bien au fait des secteurs qu'ils traitent (le P. Bernard-Maître, Bernard de Vaulx, l'Abbé Jarry, l'Abbé Lugon, le P. Perbal, le P. Cussac, le P. Quéguiner, le P. Bouchaud). Les sous-titres marginaux aident beaucoup la lecture. Les illustrations sont belles; les cartes parlantes et neuves. On souhaiterait cependant, à la fin du dernier volume, des index qui rendraient la consultation encore plus rapide et efficace.

En attendant, les deux volumes parus — que devraient se procurer toutes les bibliothèques missionnaires sérieuses — font désirer la suite à bref délai.
J. Masson, S. J.

B. DE VAULX. — *Les Eglises de couleur.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 34. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 158 p. Prix : 400 frs.

Ce volume retrace l'essentiel des efforts, faits persévéramment au cours des siècles par les missions, pour créer un sacerdoce et un épiscopat autochtone. D'une façon très généralement sereine, il fait saisir à la fois : et les grandes audaces des tout premiers siècles; et les obstacles — comme les lenteurs — des périodes intermédiaires (souvent les obstacles expliquent les lenteurs...), et les belles réalisations modernes. Il donne à des pontificats comme ceux des deux derniers Papes, à des hommes comme Mgr Costantini leur place entière, tout en signalant ce qui fut fait avant eux (1000 prêtres en Chine en 1922) ou ailleurs (le 1er évêque autochtone moderne est Mgr Roche, indien, en 1923).
Quelques broutilles : on ne voit pas bien qu'un livre de Sarmiento, paru en 1627, ait pu préparer la fondation de la Propagande (en 1622). Le jugement sur le P. Lebbe nous paraît dur, pas assez nuancé au total... Les statistiques des prêtres de l'Inde (p. 124) devraient tenir compte de ceux qui ne dépendent pas de la S.C.P.F. Une louange particulière est due au chapitre XIe, d'où ressortent bien les progrès et les situations très divers des différentes Eglises, et le rôle capital à jouer par le laïcat.
J. Masson, S. J.

R. P. MILLOT. — *La Chine découvre le Christ.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 36. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 14 cm., 220 p. Prix : 500 frs.

C'est l'histoire du P. Ricci, Li-Ma-teou, qui nous est retracée ici d'après les travaux du P. Tacchi-Venturi et du P. d'Elia. On nous dit ses études : il aurait, selon l'auteur, mais on se permet d'en douter, acquis en un an toutes les finesses de la langue mandarine; on nous décrit ses multiples efforts pour forcer les portes verrouillées de l'Empire des Ming, et finalement ses succès. On a pu discuter certaines prudences du P. Ricci à prêcher le mystère de la Croix; il ne le cacha point; mais il est sûr que son esprit de progressive adaptation lui fit parler longtemps et souvent du « Seigneur du Ciel » et de l'homme vertueux dont Confucius avait dit bien des choses. Le système d'adaptation aussi totale que possible a montré depuis lors qu'il était théologiquement le seul vrai et pratiquement le seul solide. On le conclut en fermant ce petit livre, précis, vivant, coloré.
J. Masson, S. J.

V. CRONIN. — *De wijse man uit het Westen.* Trad. du Dr. W. Van Zoeterwoude. Utrecht, De Fontein; Anvers, Sheed & Ward, 1957, 22 × 14 cm., 288 p. Prix relié : 145 frs.

Biographie du P. Ricci. Elle est basée sur les meilleures sources, dont l'auteur a su tirer parti d'une façon à la fois très fidèle et extrêmement vivante. Il a le sens du détail imagé; et ses dialogues, reconstitués bien entendu, sont excellents et vrais. Ce livre sera lu par le grand public comme un roman, mais un roman historique, passionnant. Il lui donnera, une fois de plus, le sens de l'adaptation.
J. Masson, S. J.

R. LEVY. — *The social Structure of Islam.* 2e édit. de : The Sociology of Islam. Cambridge, University Press, 1957, 22 × 14 cm., VIII-536 p. Prix : 50 sh.

L'auteur examine les principes de base de l'Islam comme société; soit qu'il s'attache aux sentiments moraux; soit qu'il décrive la situation des différents sujets de droit : le musulman en général, la femme, l'enfant; soit qu'il montre le rôle de la jurisprudence et de la coutume; soit enfin qu'il décrive les organes

du pouvoir : califat, gouvernements locaux, organisation militaire. Le volume est très documenté, et nuance fort bien les situations selon les périodes et les pays, dans un Islam beaucoup plus divers et plus mouvant que beaucoup ne le pensent. Et ce sera sans doute pour le lecteur un premier profit que de renoncer ici aux simplismes. Il reviendra ensuite à l'étude de tel ou tel point, soutenu par une excellente bibliographie — où manque pourtant : Milliot, La conception du droit de l'Islam — et un index fouillé : par exemple des questions modernes comme la survivance de l'esclavage, ou la position de la femme.

Les quatre cartes, la dernière surtout, montrent de façon presque effrayante la poussée islamique en Asie mais surtout en Afrique noire.

Ce livre sera un excellent ouvrage de référence pour les sociologues, historiens et missiologues, intéressés par le monde islamique. J. Masson, S. J.

M. Gaudefroy-Demombynes. — *Mahomet*. Coll. L'évolution de l'humanité. Paris, Alb. Michel, 1957, 20 × 14 cm., xxiv-712 p. Prix : 2.400 frs.

L'auteur couronne une existence consacrée aux sciences islamiques par ce volume dont la valeur est vraiment très grande. Nous ne le chicanerons pas sur certaines inexactitudes qui touchent le christianisme, bien qu'il soit regrettable de voir un homme d'une telle valeur se révéler déficient en ce domaine. Pour l'Islam même, en revanche, l'information rassemblée ici est très vaste, et son usage fort judicieux. Sans afficher une sévérité critique qui rejetterait comme postérieures et suspectes toutes les « traditions », sans tomber par ailleurs dans une crédulité sans discernement, l'auteur conserve en mains assez d'éléments pour écrire une « vie » de Mahomet. Il a d'ailleurs aussi la bonne inspiration de s'étendre ensuite beaucoup sur le « message » du prophète. La présentation, partagée en de nombreuses sections et soutenue de bons index, est fort claire et pratique...

Naturellement, sur les points éternellement litigieux de l'islamologie : emprunts à d'autres religions? ordre historique du Coran? prédestinationnisme? et bien d'autres, l'auteur ne peut que situer les opinions. Au moins le fait-il avec une science et une pondération louables.

C'est d'ailleurs dans son caractère classique (l'adjectif se veut louangeur!) que ce volume trouve sa valeur permanente; à ce titre, il s'impose à la lecture comme à l'utilisation fréquente. J. Masson, S. J.

K. Cragg. — *The Call of the Minaret*. New-York, Oxford University Press, 1956, 22 × 14 cm., xvi-376 p. Prix : $ 6.25.

Professeur d'arabe et d'islamologie, l'auteur — protestant — de ce volume entend descendre du minaret l'Adhān, la profession de foi qui sert d'appel à la prière. Sur son canevas : Dieu, Mahomet, la vie religieuse, et la société, il développe un exposé intéressant et équilibré de l'essentiel de l'Islam. Mais cet Islam, à son tour, est un appel aux chrétiens, aux missionnaires qui ne peuvent entendre cette vérité incomplète ou déformée, sans vouloir lui apporter l'achèvement chrétien. Par quelles voies? C'est précisément la seconde partie du livre : la plus longue, la plus personnelle. Après avoir parlé de deux préliminaires : la connaissance de la langue et l'exercice de la charité, l'auteur étudie la manière de présenter aux musulmans les principales vérités, ce qui (selon les perspectives protestantes) doit être tenu, les points où une adaptation est possible, une explication nécessaire, un affrontement inévitable. Ainsi, au sujet de Dieu, de l'Ecriture, du Christ, de la Croix, de l'Eglise. Ces soixante pages sont très inspirantes.

Un dernier chapitre : Call to patience, invite les apôtres de l'Islam à une ténacité bien nécessaire. Très bonne bibliographie, bien à jour, surtout pour l'anglais.

Un livre à la fois érudit et « missionnaire » au grand sens du mot.

J. Masson, S. J.

Fr. Houang, Orat. — *Ame chinoise et christianisme.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1957, 21 × 15 cm., 152 p. Prix : 69 frs b.

Qui voudra mieux saisir l'âme chinoise, lira désormais, avec Dom Lou et John Wu, Fr. Houang. Non que ces trois chinois chrétiens soient pareils. Plus que Dom Lou, le P. Houang est « moderne », et plus que J. Wu, systématique ; malgré l'aspect « occasionnel » de ces conférences, on trouve ici une confrontation très nuancée des aspects majeurs de la pensée chinoise et du christianisme. L'analyse des pp. 11-15 et 40-47, qui fait découler de l'esprit d'harmonie, les caractères d'universalisme, de tolérance et d'esthétisme de l'âme chinoise, les chapitres de comparaison entre charité chrétienne et charité de Mei-ti, humilité chrétienne et humilité du Taoïsme sont d'excellentes contributions à l'« inculturation » du message chrétien.

D'autres pages, sur les sentiments du Chinois en Europe, sont d'une sincérité d'expérience et d'une délicatesse d'expression très éclairantes.

Une seule question : le confucianisme est-il vraiment mort? mort dans l'« habitus » comme dans la conscience claire? mort pour demain comme pour aujourd'hui? un certain aspect de son équilibre n'est-il pas « pérenne »? On le pense, on le souhaite. Livre vrai, dense et suggestif. J. Masson, S. J.

O. Lacombe. — *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne.* Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1956, 22 × 15 cm., 170 p.

Ce recueil d'articles est fort varié ; trop peut-être, penseront certains lecteurs ; pourtant une unité les relie : un thomisme fidèle, conjoint à un grand souci de rejoindre le réel total : cultures non-chrétiennes, secteurs profanes, voire politiques de la vie.

Certaines vues sont fort suggestives ; telles, les trois catholicités : de foi au moyen âge, de raison à la Renaissance ; au-delà de raison et foi dans l'accueillant relativisme vécu de notre époque. Ou encore quelques pages lucides sur : contemplation indienne et contemplation chrétienne, et sur : ascèse et chasteté dans l'Inde. Philosophes et missiologues liront volontiers ce volume.

J. Masson, S. J.

A. Plattner et B. Moosbrugger. — *Christliches Indien.* Eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare. Zurich, Atlantis Verlag, 1955, 30 × 23 cm., 147 p., 100 photos. Prix : 24,05 frs s.

Ce volume, vraiment magnifique, raconte de deux façons différentes l'épopée chrétienne dans l'Inde et les situations catholiques. Un texte fort bien venu du P. Plattner fournit les données historiques et psychologiques, les éléments et les problèmes actuels ; des photos de M. Moosbrugger sont, en leur genre, aussi instructives. Elles sont fort significatives, ayant été choisies — sites, monuments, personnes — d'après un plan défini ; elles sont aussi fort belles, surtout les gros plans de personnages, et certains grands paysages. Elles couvrent toute l'Inde catholique. Ce volume instruira en charmant ; il pourrait, Dieu aidant, être à la base de vocations ou de dévouements pour un pays dont les possibilités religieuses ont été, de tout temps, immenses. A recommander pour tous milieux.

J. Masson, S. J.

R. La Roche, P.B. — *La divination* avec un supplément sur *La superstition en Afrique centrale.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology. Second Series, No. 103. Washington, The Catholic University of America Press, 1957, 23 × 15 cm., xvi-360 p. Prix : $ 3.50.

La « thèse » du P. La Roche est : *bonne,* solidement classique ; le missionnaire ne désire-t-il pas « se découvrir » dangereusement devant ses examinateurs? Les « cas missionnaires » apparaissent à peine.

Le « supplément », lui, est : *meilleur*. Encore que l'auteur n'en appelle que rarement de façon explicite à sa propre expérience, celle-ci est manifestement sous-jacente à un exposé, qui d'ailleurs s'appuie aussi sur des enquêtes de première main (Le Roy, van Bulck, van Caeneghem, van Wing, Zuure, Parrinder, etc.). Il reste des questions : Le problème du *champ* de la superstition objective est bien malaisé à résoudre; et peut-être les africains ont-ils pressenti vaguement certains jeux de forces naturelles invisibles que l'exploration psychologique des profondeurs commence seulement à délimiter.

Quant à la nature de la superstition, elle aussi est difficile à atteindre dans son élément vraiment central : il ne suffit pas de parler d'une manipulation, même erronée, de forces « mal connues », même fictives; la vraie attitude coupable ne commence que là où l'action humaine se veut indépendante du contrôle de Dieu, et *sûre d'elle-même*. Volume utile aux missionnaires, missiologues, moralistes.

J. Masson, S. J.

HAGIOGRAPHIE

Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome XII : *Décembre*. Paris, Letouzey et Ané, 1956, 23 × 15 cm., 882 p. Prix : 2.000 frs; en souscription : 1.600 frs.

Nos lecteurs connaissent déjà de longue date cet excellent instrument de travail et de consultation, qui joint la solidité de ses bases scientifiques et critiques à l'agrément de son exposé. Rappelons que tous les saints du mois sont présentés, d'abord ceux du martyrologe romain, puis les autres; les notices les plus brèves accompagnent la mention, les autres sont reprises, à la suite de la liste, par ordre chronologique. Pour les saints les plus connus, ces notices peuvent facilement dépasser une dizaine de pages (p. ex. saint Lazare, S. Eloi, S. Nicolas, S. Ambroise, S. François-Xavier, S. Thomas Becket). Mais, même des personnages aussi peu connus que S. Airy, S. Chromace, S. Massona, S. Marutha, S[e] Samthann, se voient attribuer plusieurs pages. On y trouve aussi des saints récemment canonisés : Marie-Josèphe Rosello, Marie Crucifiée, Françoise-Xavier Cabrini. Les récits sont très agréables à lire. On sent que les auteurs ont fait un effort pour accrocher le lecteur par un style direct et imagé, ne reculant pas devant des expressions qui font choc. Avec la même décision, ils ont su se départir de tout conservatisme de mauvais aloi pour se faire l'écho de la vérité qui résulte des études critiques les plus exigeantes. Et ils ont su formuler leur jugement avec la rigueur impitoyable d'un couperet : « sans papiers devant la critique » (S[te] Odile); « valeur historique égale à zéro » (S. Sabin); « le faussaire se trahit constamment » (S[te] Bibiane); « avouons notre ignorance totale » (S[te] Valérie); « pas soutenable historiquement » (translation de la maison de Lorette); « un pur roman dont les seuls éléments historiques sont le nom de l'héroïne et l'emplacement de son tombeau » (S[te] Lucie); « de tout cela on pensera ce que l'on voudra » (Vincent); « discuter une telle passion est inutile » (S[te] Victoire). Pourtant, même les passions les plus romancées se trouvent racontées in extenso. Et c'est tant mieux, puisqu'elles font partie elles aussi de notre héritage hagiographique. L'ouvrage est une mine inépuisable de détails, même les plus inattendus : fréquence des Jean dans les noms de baptême à Perpignan, timbres xavériens au Congo, étymologie de Roger, folklore de S. Nicolas. Les bibliographies très abondantes et à la page concernent aussi l'iconographie. Il faut vraiment chercher dans les derniers recoins pour trouver les auteurs en défaut (localisation de Perwez [Brabant], traduction flamande de Grand-Bigard, pp. 503-504). Un dernier volume à paraître comprendra les tables et les suppléments.

R. Mols, S. J.

L. Empain. — *Les saints nous parlent*. Revue des Biographies et des écrits de saints publiés récemment. Coll. Les écrits des Saints. Na-

mur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 17 × 12 cm., 174 p. Prix : 48 frs.

Avertissement aux « savants » ou à ceux qui se croient tels : cet ouvrage paraît dans une collection, dont l'auteur lui-même nous dit qu'elle s'adresse « aux intellectuels, mais non aux savants ». Il arrive que ces « intellectuels non-savants » éprouvent le besoin d'interroger les saints, de les écouter en silence, comme le leur conseille l'Imitation. Il leur arrive de se rappeler qu'ils ont au Paradis un patron qui porte le même nom qu'eux-mêmes ou qu'un des membres de leur famille et d'estimer qu'il serait intéressant de le connaître un peu plus intimement et de pouvoir lire les pages les plus édifiantes de ses écrits. Et il arrive aussi aux savants et aux historiens de métier de ne savoir que répondre, lorsqu'un de ces « intellectuels » leur demande de leur conseiller un ouvrage à lire sur tel ou tel saint qui les intéresse plus particulièrement : les volumineuses biographies critiques, les « ouvrages classiques en la matière », il n'y faut ordinairement point songer, et les autres, ceux de format maniable, de présentation genre « digeste » et de prix abordable, ils ne les connaissent guère. L'ouvrage que voici pourra leur servir de guide d'orientation bibliographique. On y a retenu une centaine de saints, rangés par ordre chronologique. Pour chacun : un résumé biographique, l'indication de ses œuvres principales et des plus récents ouvrages écrits à son sujet. Il y en a de tous les siècles et de tous les genres. Le choix nous paraît assez capricieux. En général les martyrs et les missionnaires brillent par leur petit nombre. Puisque saint Jean-Baptiste, les Evangélistes et saint Paul s'y trouvent, pourquoi pas saint Joseph et saint Pierre? Quant aux ouvrages mentionnés dans la bibliographie, ce sont en principe les plus récents, quelle qu'en soit la valeur scientifique. Une place de choix a été faite à ceux parus dans diverses collections : Sources chrétiennes, Les écrits des saints, Le livre chrétien, les saints par l'image, Vies de saints, nos amis les saints, belles histoires et belles vies. Plusieurs de ces collections sont destinées aux enfants. Aucune mention des séries biographiques présentant les saints dans l'ordre du calendrier, soit au complet (jadis les Petits Bollandistes, actuellement les excellents volumes jaunes des PP. Bénédictins de Paris), soit à raison d'un saint pour chaque jour du mois. Ces séries ont pourtant leur utilité.

R. Mols, S. J.

E. Schneider. — *Sainte Marguerite de Cortone.* Coll. La Légion de Dieu. Paris, Aubier, 1957, 19 × 12 cm., 142 p. Prix : 420 frs.

Marguerite de Cortone (1247-1297), après une enfance malheureuse, a vécu dans le péché de 1264 à 1273. Son complice meurt mystérieusement. Elle se convertit et, en 1277, est reçue à Cortone dans le Tiers-Ordre de S. François. C'est une ascension spirituelle, avec des grâces insignes, dans l'exercice des œuvres de la charité. Elle intervient en faveur de sa cité auprès d'un évêque qui a fort peu le sens du spirituel. Une voix divine lui dit : « C'est toi que j'ai établie médiatrice de la paix ». Sa vie a été écrite par son confesseur, le franciscain Giunta Bevegnati, sans souci de la chronologie, dans un récit du genre édifiant, qui se perd souvent en considérations prolixes. C'est dire la tâche de l'historien d'aujourd'hui. M. Schneider ne cherche que la vérité. Et cette vérité, plus édifiante que celle du confesseur-prédicateur, fait bien voir dans cette grande sainte la sainte du repentir et de la paix. On remarquera que certains traits de sa sainteté sont plus admirables qu'imitables.

E. Dupuis, S. J.

R. Christoflour. — *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort.* Textes choisis et présentés. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 48 frs.

L'ouvrage de M. R. Christoflour commence par deux introductions : l'une, consacrée à la spiritualité de S. Grignion de Montfort; l'autre, à sa biographie. Le saint prêchait la divine sagesse en laquelle il voyait essentiellement une estime de la Croix. Mais son austérité s'accompagnait d'une douceur qui lui est encore plus particulière : la dévotion à la Vierge, qu'il voulait à la fois dogmatique, affective et pratique.

Les fruits apostoliques que cette doctrine a fait naître et mûrir apparaissent dans la vie du saint et dans l'histoire des institutions qu'il a fondées. La région vendéenne où il demeura durant ses dernières années et qui garde son tombeau est une réserve catholique. Les textes de l'anthologie éclairent et, naturellement, développent l'exposé des premières pages. A. Wankenne, S. J.

P. Lorenz. — *La dame parfaite. Sainte Jeanne de Chantal.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 21. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 14 cm., 254 p. Prix : 500 frs.

La Dame parfaite, c'est le titre donné à la sainte par les habitants de Bourbilly où, jeune mariée, elle résidait avec son mari. On connaît les grandes lignes de sa vie : son enfance et sa jeunesse de chrétienne fervente, son bonheur conjugal, son veuvage, sa rencontre providentielle avec S. François de Sales, sa vie religieuse et ses activités de fondatrice de couvents. M. Lorenz en présente un tableau animé. Il reconnaît qu'il doit beaucoup à l'histoire de la sainte par Mgr Bougaud, ouvrage qui sera bientôt centenaire et qui reste toujours indispensable. Il a d'autres dettes encore, qu'il avoue également. Ce qui est bien à lui, c'est le récit allègre, d'un vif intérêt, qui fait de cet ouvrage d'hagiographie une lecture à proposer même à un « liseur de romans ». De lui aussi on peut dire ce que Mgr Dupanloup disait du livre de Mgr Bougaud : « Dans la grandeur de sainte Chantal, on voit toute la grandeur du XVII^e^ siècle ».
E. Dupuis, S. J.

G. Hunermann. — *La fille du cordier de Barfleur.* La vie de sainte Marie-Madeleine Postel. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1957, 20 × 13 cm., 262 p. Prix : 95 frs belges.

Comme les neuf biographies précédentes de l'auteur traduites en français, cette dixième est un récit direct, sans indication de sources, avec des tableaux et des dialogues comme on les attend d'un témoin oculaire des faits. Le genre a beaucoup de succès, on le voit au nombre des ouvrages traduits et aux rééditions qu'il a fallu faire de chacun d'entre eux. Julie Postel, qui a pris en religion le nom de Marie Madeleine, a vécu de 1756 à 1846. Rien qu'à ces deux dates, on devine que sa vie aura été fort mouvementée : elle a vu le déclin de l'Ancien Régime, les années de la Révolution, puis de l'Empire, de la Restauration et de la Monarchie de Juillet. Chacun de ces régimes a marqué dans son action religieuse. La misère du peuple, qu'elle a pu mesurer, lui inspire un grand projet qu'elle réalise en 1806, fonder une congrégation de sœurs enseignantes pauvres. Il faut lire les détails de cette fondation et de l'histoire des premières années : épreuves sur épreuves, confiance inaltérable de la Supérieure même quand un conseiller particulièrement autorisé lui signifie qu'elle doit abandonner son œuvre. On peut prévoir que cette dixième biographie aura tout le succès des neuf premières. E. Dupuis, S. J.

Ch. Almeras. — *Saint Paul de la Croix le fondateur des Passionistes.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 20 × 13 cm., 294 p. Prix : 120 frs b.

Cette biographie du fondateur des Passionistes voudrait combler une lacune. Saint Paul de la Croix était jusqu'ici peu ou mal connu. Sa sainteté difficilement imitable, marquée de tant d'austérités, d'épreuves intérieures et extérieures, est de celles qu'un regard hâtif juge vite décourageante. Et cependant, comme le note Daniel-Rops dans sa préface, ce saint a quelque chose à dire à notre temps. On saura donc gré à l'auteur d'avoir retracé les étapes de cette carrière mouvementée et mis en contact un public plus vaste de langue française avec ce grand saint de l'Italie du XVIII^e^ siècle. La vérité qui tend à ressortir de cette étude, malheureusement desservie par une structure incertaine, aux raccourcis parfois trop rapides, c'est que Paul de la Croix est, en fait, très proche de nous. On regrette seulement que l'ouvrage de M. Almeras, tout en res-

tant un livre destiné au grand public, ne mette pas davantage en évidence la doctrine et la vie mystique du saint, et ne fournisse pas des références plus précises aux sources indiquées au cours de l'ouvrage (cfr p. 110 : la note 3 n'a guère sa place dans un livre de vulgarisation. Elle ne permet pas, par ailleurs, à un lecteur quelque peu initié, de retrouver l'étude cependant fort intéressante du P. Garrigou-Lagrange sur cet exemple de vie réparatrice).

E. Bergh, S. J.

D. Van Berchem. — *Le martyre de la légion thébaine.* Essai sur la formation d'une légende. Coll. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 8. Bâle, Fr. Reinhardt, 1956, 24 × 16 cm., VIII-64 p. Prix : 7,50 frs.

M. Van Berchem a soumis une nouvelle fois à une enquête serrée et d'une objectivité sans reproche la *Passio Acaunensium martyrum* (S. Maurice et ses compagnons de la légion thébaine martyrisés à Agaune dans le Valais, sous Dioclétien et Maximien entre 285 et 305). Cette relation, composée par S. Eucher, évêque de Lyon, dans la première moitié du V^e^ siècle, constitue notre première et plus importante source d'information sur l'événement. L'attention du critique s'est portée principalement sur deux points : les particularités du récit examinées surtout du point de vue des expressions militaires (M. Van Berchem est spécialement bon juge en cette matière), et l'apport des découvertes archéologiques faites en 1942 sur le site traditionnel du culte des martyrs à Agaune. Voici les principales conclusions de sa recherche : L'archéologie confirme le récit d'Eucher, rapportant que Théodore, évêque (vers 381) d'Octodurus (Martigny), aurait retrouvé les corps des martyrs et fait construire sur les tombes une basilique, en ce point précis tout au moins que l'on a, de fait, retrouvé dans les fondations du bâtiment actuel, les traces de monuments coïncidant pour la date et la disposition avec la description de S. Eucher. Mais il reste vrai cependant que le problème n'est pas encore entièrement résolu par là. Eucher reconnaît que l'*inventio corporum* s'est faite *post multos passionis annos* (au moins soixante à quatre-vingts ans). Dès lors le récit de la *Passion* mérite-t-il créance pour ce qui est du fait du martyre lui-même? Deux particularités, d'ordre militaire, du récit de l'évêque de Lyon infirment sa crédibilité. Tout d'abord, la légion thébaine n'a pas pu séjourner dans le Valais sous Dioclétien et Maximien, car à l'époque où l'achèvement de son organisation aurait pu lui permettre de s'y rendre (vers 300) les relations entre l'Orient et l'Occident étaient tellement tendues qu'un tel envoi de troupes d'Orient en Occident est inconcevable. En second lieu la Passion fait de S. Maurice un *primicerius* et de S. Candide, un de ses compagnons, un *senator*. Or ce sont des grades propres à la cavalerie et non à l'infanterie. Ils font apparaître la fantaisie du narrateur et la manière dont il a composé son récit : par utilisation de clichés hagiographiques et militaires. Mais l'œuvre ne conserverait-elle pas malgré tout un certain « fond de vérité »? Impossible de le savoir, car aucune autre tradition n'est là pour confirmer ou infirmer celle que S. Eucher rapporte. Telles sont, nous semble-t-il, les conclusions fermes de l'étude de M. Van Berchem. D'autres, par contre, sont du ressort de l'hypothèse. Le critique est incliné à voir dans l'évêque Théodore un oriental, envoyé par l'empereur Gratien pour évangéliser la région, personnage très au courant du culte des martyrs en Orient, et de l'influence de celui-ci sur la dévotion des foules; il aura été aussi enhardi par l'exemple de son contemporain et ami S. Ambroise (*inventio* des corps des SS. Gervais et Protais) à utiliser ce moyen d'évangélisation dans son propre diocèse. Il aurait transposé à Agaune le récit déjà fréquemment entendu par lui en Orient, du martyre de la légion thébaine survenu en Egypte, etc. Tout cela n'est pas invraisemblable, mais, hypothèses construites sur hypothèses, loin d'être prouvé non plus. Enfin, il reste toujours la question fondamentale : s'il n'y avait pas eu quelque parcelle de vérité en toute cette affaire, pourquoi Théodore n'aurait-il pas choisi ou imaginé de préférence quelque martyr ou confesseur de la foi d'une région plus proche et d'une popularité plus établie, plus susceptible que des soldats étrangers d'intéresser et de stimuler la foi de son troupeau? En somme le problème des martyrs d'Agaune reste toujours, dans son fond essentiel, enveloppé de mystère.

M. Van Berchem le sait aussi bien que nous et ne s'en cache pas. Cette constatation n'infirme ni la rigueur de ses raisonnements, ni la solidité de ses recherches; nous ne pouvons qu'admirer sa compétence, et, par-dessus tout peut-être, sa probité scientifique. Ch. Martin, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Liturgie

A. Hamman, O.F.M. — *Prières eucharistiques des premiers chrétiens.* Coll. La Croix de saint Pierre. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 16 × 12 cm., 310 p. Prix : 96 frs. — « Fournir au fidèle, à côté de son missel, des textes liturgiques qui étoffent et renouvellent sa prière » : tel est le but pratique que vise ici l'auteur des « Prières des premiers chrétiens ». La première partie du recueil est consacrée à la liturgie de la messe. Un choix excellent de prières litaniques, d'anaphores et de chants de communion a été accordé au schème de la messe romaine. La seconde partie suit le cycle de l'année liturgique et illustre les moments majeurs de la vie chrétienne. Ces textes riches de sens et proches des origines faciliteront la préparation à la messe et l'action de grâces. Elles uniront les catholiques à leurs frères séparés d'Orient. Les notes explicatives, le lexique et les tables rendent aisé l'usage de ce recueil élégamment présenté. — J. B.

G. Baldeschi, C.M. — *Sacre Cerimonie.* 10e édit., Rome, Edizioni liturgiche, 1957, 22 × 14 cm., 484 p. Prix : 1.500 lires.

A. Bugnini, C.M. et C. Braga, C.M. — *Cerimoniale della settimana santa.* Coll. Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Sectio practica, 8. Rome, Ediz. Liturgiche, 1957, 19 × 12 cm., 132 p. Prix : 500 lires. — On sait les précieux services que le manuel du Maître de cérémonies de Léon XIII a déjà rendus, depuis plus de cent ans, au clergé italien. La 10e édition tient compte du décret de 1955 sur la simplification des rubriques et de la mise en pratique du nouvel Ordo de la Semaine Sainte. A la première partie, qui traite de la messe basse, de la messe solennelle, des vêpres solennelles, des principales fêtes de l'année et des bénédictions, on a joint, comme seconde partie, les cérémonies pontificales qui formaient autrefois un volume séparé. Cet ouvrage se recommande par la clarté de son exposition et de ses divisions; la petite liste des « objets à préparer » qui précède chaque célébration sera éminemment utile aux ministres du culte comme aux sacristains. Un soin tout particulier a été apporté à la description des cérémonies de la semaine sainte, suivant le rite solennel, la célébration avec l'assistance d'un diacre et le rite simple. Ces chapitres (pp. 219-320) ont été intégralement repris du livret format de poche publié quelques mois plus tôt par les Pères Bugnini et Braga à la même maison d'édition. — J. B.

M. Dubois, C.ss.R. — *Cérémonial de la Semaine sainte (pour le rite simplifié et le rite solennel) suivant le décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 16 novembre 1955.* Basilique Sainte-Anne, Librairie de la Bonne Sainte-Anne, 1957, 28 × 22 cm., XVIII-290 p. — Continuant la publication de ses cérémoniaux (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 1117), l'auteur s'est décidé à faire paraître sans plus attendre ce Cérémonial de la Semaine Sainte, bien que des modifications de détail soient encore possibles et même probables dans un avenir rapproché. Tenant compte des suggestions reçues après la publication des ouvrages précédents, l'auteur a adopté le format in quarto : le texte courant est disposé sur deux colonnes, les rubriques sont détaillées en colonnes parallèles sur une ou deux pages selon les cas, les schémas sont clairs et nombreux. L'exposé est sobre et précis; les références permettent de distinguer aisément les décisions officielles, les réponses privées, les interprétations de l'auteur ou d'autres liturgistes. Tout autant que pour ce beau travail, qui rendra grand service, on sera reconnaissant à l'auteur pour sa prise de position très ferme et solidement motivée sur le respect des décisions de l'autorité en ce qui concerne l'usage très limité de la langue vivante dans ces cérémonies. — L. R.

J. Gaillard, O.S.B. — *Les solennités pascales.* Itinéraire liturgique pour la quinzaine de Pâques. Coll. « A la découverte de ». 2e édit., Paris, Equipes enseignantes, 1957, 18 × 12 cm., 238 p. Prix : 650 frs. — Une esquisse de ces pages avait paru en 1951 dans la revue « Equipes enseignantes » ; leur texte complet a été publié en brochure en 1952 (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 892). Cette nouvelle édition a été revue et mise au point en fonction du nouvel *Ordo* de la Semaine sainte. Elle rendra service aux prêtres soucieux de renouveau pastoral en leur suggérant des thèmes de catéchèse liturgique pour cette période centrale de l'année. — L. R.

E. Van der Donck. — *Lectionarium voor de zon- en feestdagen.* Malines, Dessain, 1957, 28 × 20 cm., 228 p. — « On notera que, si l'*Imprimatur* garantit l'orthodoxie d'une traduction, il ne garantit pas *ipso facto* que cette traduction remplit les conditions de lisibilité, d'intelligibilité et d'exactitude requises pour la lecture publique au cours de la messe ». Cette phrase, que nous empruntons à une note récente de la Commission de Liturgie du diocèse de Lyon (cfr *Doc. Cath.*, t. 54, col. 795, 23 juin 1957), rend parfaitement compte de l'utilité de publications comme celle que nous recensons. Ce volume contient en traduction néerlandaise les épîtres et évangiles des dimanches et des principales fêtes. Pour autant que nous puissions en juger, il est une vraie réussite tant pour la traduction que pour la présentation typographique, très lisible. Notons de plus que les lectures sont disposées de telle sorte qu'on ne doive jamais tourner de page au cours de l'une d'elles, avantage que tous les lecteurs apprécieront à sa juste valeur. A cet excellent travail, on ne peut que souhaiter de nombreuses imitations en d'autres langues ainsi que le plus large emploi, dans le respect toutefois des règles actuellement en vigueur et utilement rappelées dans la préface de l'ouvrage. — L. R.

H. Lubienska de Lenval. — *La liturgie du geste.* Coll. Bible et Vie chrétienne. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 15 cm., 104 p. Prix : 42 frs belges. — « Toutes les fois que, mû par la grâce, l'homme se met à la disposition de son Seigneur, Dieu lui intime un ordre, et cet ordre est toujours une action : non pas une formule, mais bien un déplacement du corps dans l'espace (...) Le souvenir ineffaçable de ses rencontres avec Dieu pousse l'homme par la suite à reproduire le geste qui lui a été dicté ou inspiré au moment mémorable. Il le refait donc dans l'espoir de retrouver l'intimité de ce moment ; il l'enseigne à d'autres ; et c'est ainsi que les gestes d'adoration, de révérence, d'offrande ou de soumission sont parvenus jusqu'à nous en devenant des gestes liturgiques » (p. 9-10). Il y a beaucoup de bonnes choses dans ce petit livre qui nous réapprend à contempler les gestes du Christ, ceux des juifs de l'A.T. pour mieux saisir le sens de nos gestes liturgiques et les faire en hommage à Dieu qui nous les a donnés pour que nous allions à Lui par cette voie. — J. B.

Specimen examinis ordinandorum. 5e édit., Rome, Edizioni liturgiche, 1957, 18 × 11 cm., XVI-276 p. Prix : 600 lires. — Nous avons dit dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 889-890, tout le bien que nous pensions de cet opuscule, où l'on trouve sous forme de questions et de réponses tout ce que les candidats aux ordres doivent savoir pour leur préparation immédiate aux examens prévus par le canon 996. Nous nous étions également permis quelques suggestions : nous avons eu l'heureuse surprise de constater que l'auteur en a tenu le plus grand compte dans cette cinquième édition, à laquelle nous souhaitons plein succès. — L. R.

Anglicanisme

Canon Ch. E. Raven. — *Christ and the Modern Opportunity.* A Series of Five Addresses delivered in Moyse Hall, McGill University Montreal, Quebec. Londres, S.C.M. Press, 1956, 22 × 14 cm., 88 p. Prix : 8/6 sh. — Le chanoine anglican, auteur de ce livre, a été toute sa vie très préoccupé du problème : foi, science et raison. S'il avait été catholique, il aurait pris rang dans l'école moderniste. Fort âgé déjà, il prêcha une mission aux étudiants de l'Université McGill à Montréal ; le thème en est : il est encore possible d'aimer Dieu avec sa raison, mais il n'est pas facile de « vivre en chrétien dans un monde infra-

chrétien, non-chrétien et parfois antichrétien ». L'auteur, comme l'orateur, reste vigoureux dans ses appels pour la paix, l'égalité raciale, etc. — J.-W. S.

J. B. PHILLIPS. — *New Testament Christianity*. Londres, Hodder & Stoughton, 1956, 22 × 14 cm., 124 p. Prix : 10/6 sh. — L'auteur est un pasteur anglican qui pendant 14 ans a scruté le Nouveau Testament en grec et en a donné une remarquable traduction en anglais moderne. Sa familiarité prolongée avec le N.T. lui a fait réaliser la vitalité des premiers chrétiens et le dynamisme du message qu'ils s'efforçaient de vivre. C'est ce message dans toute sa fraîcheur et sa force de choc qu'il s'essaie à donner dans ce livre, au total, avec grand succès. Le chapitre sur la charité est certes un des tout meilleurs. — J.-W. S.

A. N. WILDER. — *Otherworldliness and the New Testament*. Londres, S.C.M. Press, 1955, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 7/6 sh. — Le message du christianisme concerne ce monde et l'autre monde ; on a parfois mis trop exclusivement l'accent sur un des deux aspects : solution des problèmes terrestres ou eschatologie pure. Amos N. Wilder, professeur d'interprétation du N.T. à Harvard Divinity School se méfie d'une interprétation trop spirituelle et eschatologique qui rendrait la religion marginale, décorative et facultative. Il s'efforce d'interpréter l'Evangile dans son application aux affaires séculières de l'homme. Ses leçons s'inspirent surtout d'A. Schweitzer, C. H. Dodd et R. Bultmann. — J.-W. S.

G. REINDORP. — *What about You?* A Plain Statement of the Christian Faith, its Difficulties and its Challenge. Londres, Hodder & Stoughton, 1956, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 4/6 et 7/6 sh. — Pasteur d'une grosse paroisse anglicane de Londres, l'auteur sait qu'il y a des tas de choses importantes à dire aux chrétiens mais que, si on n'est pas très direct et concret, on ne sera pas entendu. Dans cette perspective sont traitées avec un remarquable talent des questions de foi, de vie personnelle, la prière, la souffrance, l'examen de conscience, le mariage, etc. La plupart de ces exposés, pas trop longs et très vivants, ont été donnés par l'auteur dans les émissions religieuses de la B.B.C. — J.-W. S.

R. G. SMITH. — *The New Man*. Christianity and Man's Coming of Age. Coll. The Alexander Love Lectures, 1955. Londres, S.C.M. Press, 1956, 22 × 14 cm., 120 p. Prix : 10/6 sh. — Série de conférences données à Melbourne par un protestant qui est surtout un disciple de Bultmann et de Bonhoeffer. L'auteur s'efforce de bâtir une nouvelle anthropologie chrétienne où la relation entre l'homme et Dieu s'établirait par l'histoire et non par la métaphysique. La première leçon présente une vue biblique de l'homme ; la seconde discute la grande révolution de la Renaissance et les trois autres, constatant le déclin de l'humanisme et de la religion, analysent l'avènement de l'homme à l'âge adulte et la possibilité d'une nouvelle compréhension théologique de l'homme dans l'histoire. L'ouvrage est critique mais sans âpreté et rappelle certains écrits de Tillich, Buber et J. H. Oldham. — J.-W. S.

A. R. WALLACE. — *Christian Focus*. Londres, Hodder & Stoughton, 1955, 19 × 13 cm., 160 p. Prix : 10/6 sh. — Le doyen de la cathédrale d'Exeter est une vocation tardive ; parti comme fonctionnaire en Inde en 1914, il en revint en 1922 pour enseigner ; ce n'est qu'en 1939 qu'il reçut les ordres anglicans. Le but de son livre est de montrer que le christianisme est profondément incarné et est mêlé aux problèmes humains : éducation, économie, justice, mariage, loisir, etc. L'intention est bonne mais le sujet est traité d'une façon si spécifiquement anglaise que le livre apparaît surtout comme une apologie de la « British Way of Life ». Le doyen touche à tant de sujets qu'il n'en traite aucun avec une réelle profondeur. — J.-W. S.

M. CROPPER. — *Sparks among the Stubble*. Londres, Longmans, Green and Co., 1955, 19 × 12 cm., XIV-226 p. Prix : 12 sh. 6 d. — Courtes biographies de sept « saints » anglicans. La personnalité religieuse de la seule femme du groupe, Hannah More, est certainement très discutable et pas mal discutée. Les six autres sont Robert Nelson, William Law, John Newton, William Wilberforce,

Robert Waltzer et Thomas Bray. Nelson et Bray étaient deux amis qui ont fait beaucoup pour l'éducation religieuse à la fin du 17e et au début du 18e siècle; William Law après une période très profonde et très brillante dévia, nous semble-t-il, sous l'influence de Boehme, vers un mysticisme moins certain. Newton est un ancien négrier devenu pasteur et Wilberforce, le parlementaire qui lutta tant pour l'émancipation des esclaves (fin du 17e et début du 18e siècle). Enfin, en quelques pages, est esquissée la vie de Robert Walker, pasteur au Cumberland, mort à 92 ans en 1802 et rendu célèbre parce qu'il est décrit dans les *Duddon Sonnets* de Wordsworth. — J.-W. S.

S. C. Carpenter. — *Duncan-Jones of Chichester.* Londres, Mowbray, 1956, 20 × 14 cm., 134 p. Prix : 11 sh. 6 d. — Un vieil ami du doyen de Chichester trace un portrait assez détaillé et bien documenté de D. J. Les grandes phases de sa vie et ses principales activités forment les chapitres du livre. Deux caractéristiques retiendront l'attention : le souci d'améliorer toujours la forme et la qualité du culte anglican tout en lui gardant son caractère profondément anglais et la vigoureuse droiture avec laquelle il défendit les droits de l'Eglise, même quand il s'agissait de l'Eglise catholique romaine, aux prises avec le nazisme et le communisme. Le « mémoire » de S. C. Carpenter campe bien son personnage; les détails nuisent parfois à l'ordonnance du développement et certaines citations sont trop abondantes ou trop longues pour maintenir l'intérêt. — J.-W. S.

O. Wyon. — *Consider Him.* Three Meditations on the Passion Story. Londres, S.C.M. Press, 1956, 18 × 12 cm., 64 p. Prix : 3/6 sh. — Un petit livre de 64 pages par une presbytérienne écossaise que l'on peut sans exagération considérer comme une « fille spirituelle » d'Evelyn Underhill. Après une brève méditation sur le carême, l'auteur contemple Jésus à la Dernière Cène, à Gethsémani et sur la Croix. D'inspiration profondément religieuse l'ouvrage cite aussi volontiers Manning et Mgr Knox que C. H. Dodd et Dom Gregory Dix. — J.-W. S.

P. A. Welsby. — *A modern Catechism.* Londres, Longmans, Green and Co., 1956, 16 × 11 cm., viii-38 p. Prix : 2/6 sh. — Simple petit catéchisme anglican, procédant comme le nôtre par questions et réponses, en un style simple, très clair et assez laconique. — J.-W. S.

Afrique

Mgr L. A. Lefèvre. — *Eglise du Maroc.* Quelques directives 1950-1957. Rabat, Edit. Faits et Idées, 1957, 17 × 14 cm., 140 p. — Archevêque de Rabat depuis une dizaine d'années, Mgr Lefèvre y a vécu les difficiles situations marocaines. Il y a fait face avec clarté et courage; ses déclarations ou écrits, ici rassemblés, en témoignent. Refusant de se prononcer sur les circonstances proprement politiques, l'évêque a mis d'autant plus d'énergie à rappeler les droits généraux du Maroc et des Marocains en tout domaine, mais particulièrement au point de vue social. Les documents : Exigences de la présence chrétienne au Maroc (15 février 1952); Où en sommes-nous (2 mai 1954); L'économie marocaine et la personne humaine (26 février 1956); et à nouveau : Le rôle des chrétiens au Maroc (24 mars 1957) sont parmi les plus vigoureusement pensés et présentés. Quiconque se trouve en fonction de tuteur dans une terre africaine, quelle qu'elle soit, pourra, avec beaucoup de fruit, lire, méditer et appliquer ces directives. — J. M.

Afrikanische Passion. Mit einer Einführung v. J. Taylor. Munich, Kaiser Verlag, 1957, 28 × 20 cm., 72 p., 24 photos. Prix : 14,80 marks. — Le drame du salut, les Africains n'en trouvent pas comme nous le symbole dans la nature, vu l'inépuisable fécondité d'un climat sans vrai hiver ni été; au moins peuvent-ils, dans leur capacité de dramatiser la vie humaine par le rythme, le chant et la danse, le « vivre » avec plus de simplicité et de conviction que l'Européen moderne. Ce volume nous en apporte la preuve; il nous explique, avec l'appui de splendides illustrations comment des semaines de préparation

priée, puis un contexte de chants religieux et de prières encore permirent à des africains : non point de « jouer » la passion comme une leçon apprise du dehors, mais de la ressentir au dedans jusqu'à la *revivre*. L'effet fut énorme sur la communauté. D'autres initiatives du même genre, faisant renaître les paraboles dans leurs dimensions réelles, eurent un succès aussi net, quoique moins centré évidemment... Les missionnaires trouveront ici un exemple à étudier de près; on ne peut le copier; mais il inspirera beaucoup. — J. M.

G. Balandier. — *Afrique ambiguë*. Coll. Terre Humaine. Paris, Plon, 1957, 21 × 14 cm., VIII-294 p., 52 ill., 3 cartes, 32 hors-texte. Prix : 1.380 frs. — Ethnologue? Moraliste? Sociologue? L'auteur est tout cela, dans un livre qu'une lecture hâtive trouverait confus, mais dont un second regard mesure mieux l'intérêt. M. Balandier aime l'Afrique, comme de nombreux Européens; comme des Européens moins nombreux, il la respecte. Elle n'est pas pour lui l'objet d'une froide étude, mais un vivant collectif et divers, qui ne s'ouvre qu'à la sympathie. Qu'il s'agisse des masques, des initiations, et des sectes, par quoi survit le passé, ou bien des prolétarisations, des sociétés divisées, des périodes tumultueusement co-existantes. Ce livre suggère l'ambiguïté africaine, qui est passé contre avenir, animisme contre matérialisme, sacré contre technique; il fourmille de vues pénétrantes; il se termine par un chapitre très lucide : Vers où?, dans lesquelles la Négritude voit décrire à la fois ses déchirements et ses possibilités : ce n'est qu'au-delà d'elle-même et au-delà de nous, dans une synthèse nouvelle, qu'elle trouvera son équilibre, car désormais l'Afrique traditionnelle et l'Europe expansionniste se sont définitivement entre-détruites. — J. M.

N. De Cleene. — *Introduction à l'ethnographie du Congo Belge et du Rwanda-Burundi*. Coll. Kongo-Overzee Bibliotheek, IX. 2e édit., Anvers, De Sikkel, 1957, 23 × 15 cm., VIII-159 p. Prix : 135 frs. — Cette réédition a été fort bien mise à jour, notamment pour ce qui regarde le domaine linguistique, les questions d'art, et les peuples pasteurs du Rwanda-Burundi. On a aussi complété les bibliographies (jusqu'à 1951 environ) et ajouté plusieurs bonnes cartes. On regrette par ailleurs qu'aient disparu les dessins documentaires de la 1re édition. Tout mis ensemble, ce volume mérite les mêmes louanges que son devancier : information; clarté; souci des exposés pondérés et nuancés. Il constituera une introduction de grande utilité, tant par ce qu'il dit que par les sources auxquelles il renvoie. Son esprit constructif apparaît partout, surtout dans l'épilogue. — J. M.

J. V. Taylor. — *Christianity and Politics in Africa*. Coll. Penguin African Series, WA9. Londres, Penguin Books, 1957, 18 × 11 cm., 127 p. Prix : 2 sh. — On pourrait recommander ce livre — à la fois généreux et réaliste, ce qui n'est pas si commun — aux européens comme aux africains. Les seconds s'y verront encouragés à prendre leurs responsabilités, mais avertis de la complexité des situations, et d'ailleurs orientés sur les attitudes à prendre. Les premiers verront mieux qu'il est possible, et qu'il est temps, de faire confiance aux laïcs autochtones. Ce mince volume, dense et informé, pourrait servir de livre de texte à de très utiles discussions. Il se termine du reste par une bonne bibliographie, limitée à la langue anglaise, mais intelligemment commentée. — J. M.

Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah. Edimbourg, T. Nelson & Sons, 1957, 22 × 15 cm., XVI-310 p. Prix : 21 sh. — L'actuel Premier Ministre du Ghana, extrait de prison par les Anglais pour prendre la direction du gouvernement après des élections triomphales, nous raconte sa vie au pays natal, en Angleterre, en Amérique, puis à nouveau au Ghana. Document très vivant et par ailleurs remarquablement pondéré. L'auteur ne cache pas son Premier Principe politique, qui est sans doute celui de tout Africain : We prefer self-government with danger to servitude in tranquillity!... De sa position tactique, qui fut celle de la non-violence finalement victorieuse, on ne peut que constater le succès; pour ce qui regarde ses convictions religieuses, on reste hésitant : Baptisé catholique, faisant souvent chanter au début des

meetings de son parti le « Lead kindly light » de Newman, déjà cher à Gandhi, M. Nkrumah affirme pourtant être revenu à un « théisme sans intermédiaires », donc sans Eglise, et à un relativisme institutionnel : sa présence tantôt à des cérémonies catholiques, tantôt à des rites traditionnels semble prouver la même tendance... En tout état de cause, les chrétiens du Ghana semblent être en paix, bien qu'une « question scolaire » puisse naître... Livre intéressant, sincère, pondéré, constructif. Donc éclairant. — J. M.

C. G. Seligman. — *Races of Africa.* Coll. The Home University Library of Modern Knowledge, 144. Londres, Oxford University Press, 1957, 3e édit., 17 × 11 cm., VIII-236 p. Prix : 7 sh. 6 d. — On peut souscrire sans réticences au « prière d'insérer » de ce petit volume. Il constitue une introduction aux peuples d'Afrique : langues, coutumes, structures sociales, voire croyances. Ecrit par un excellent ethnologue maintenant défunt, mis à jour par certains de ses successeurs, il témoigne d'une très vaste information ; surtout il est rédigé avec un sens affiné du « condensé » dont tous les mots portent. Un volume classique de prise de contact, et de consultation essentielle. — J. M.

Varia

J. Guitton. — *Apprendre à vivre et à penser.* Coll. Les idées et la vie. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 15 cm., 112 p. Prix : 400 frs. — Ce livret de 110 pages contient une très riche doctrine, fruit d'une longue expérience et d'une vaste culture. On n'y trouvera rien d'un traité. La manière de M. Guitton est concrète et variée ; il indique d'abord des méthodes de travail, où chacun peut trouver la sienne, car il y en a pour tous les tempéraments. On apprendra ensuite les règles de l'art d'inventer qu'il faut corriger par celles de l'art de juger. Puis, du domaine intellectuel, nous passons dans le champ de l'action. Ce sont à peu près les mêmes normes qui conviennent à l'un et à l'autre. Un quatrième chapitre définit l'esprit humain et ses qualités diverses. Combien de celles-ci se rassemblent dans le volume de M. Guitton qui nous aidera nous-mêmes à en acquérir quelques-unes ! « L'excellence, nous dit l'auteur en livrant ses dernières pensées, consiste à accepter ses limites. » — A. W.

A. de Parvillez, S. J. — *La plume au service de Dieu.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XXe siècle, 114. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 15 cm., 126 p. Prix : 300 frs. — Servir, le plus beau mot de la langue française au jugement de Bourget, semble à certains écrivains, même catholiques, une indignité. Ils revendiquent pour l'art une indépendance absolue. Le P. de Parvillez met les choses au point dans un livre où la démonstration rigoureuse se présente sous la forme d'une causerie qui recourt, pour l'instruction et pour l'agrément du lecteur, aux arguments de raison et d'autorité. Parmi ceux-ci, il faut citer les indications très nettes de S.S. Pie XII. Dans une matière délicate où tant de confusions ont été, dirait-on, soigneusement entretenues, on admirera la clarté, la modération et la fermeté de l'exposé du R. P. — E. D.

Wl. d'Ormesson. — *Mission à Rome.* Allocutions à la colonie française ecclésiastique et laïque de Rome, 1948-1956. Paris, Edit. Alsatia, 1956, 22 × 15 cm., 178 p. — Deux fois ambassadeur de France à Rome auprès du Saint-Siège, tout d'abord de mai à octobre 1940, puis de septembre 1948 à octobre 1956, M. le Comte d'Ormesson publie les allocutions qu'il a prononcées. Celle de 1940 rappelle la plus dure épreuve de l'histoire de France. Quelques autres sont de circonstance. Seize s'adressent à la colonie française laïque et ecclésiastique de Rome les 1er janvier et 14 juillet de chaque année. Ce sont, nous semble-t-il, les plus importantes. Devant ses compatriotes, il passe en revue les problèmes du moment. Ainsi de la guerre de Corée. Histoire ancienne, dira-t-on. Certes, mais l'ambassadeur fait bien voir les éléments permanents des situations passées. Signalons ses observations sur le rôle de la colonie française à Rome, pour ne nommer que celles-ci. Il s'est engagé à en donner une histoire méthodique. Ces discours sont de belles œuvres de réflexion. — E. D.

V. Larock. — *Erasme. Eloge de la folie.* Textes traduits et annotés. Collections Lebègue et Nationale, n° 3.N. 3e édit., Bruxelles, Office de Publicité, 1957, 18 × 14 cm., 90 p. — Voici la troisième édition d'une anthologie dont on goûtera l'élégance, la finesse et l'esprit. La couverture porte désormais une fort belle reproduction du portrait d'Holbein et le nom de celui qui, non sans amour, choisit les textes. Erasme, d'après lui, ne souhaite pas « que tous les hommes s'élèvent jusqu'à la perfection totale, celle de l'humanisme chrétien ». Non, « avec la grâce de Dieu, il se fera l'âme d'un contemporain de Périclès ou de Mécène ». Est-ce là le véritable Erasme? Quoi qu'il en soit, son humanisme est l'humanisme du Nord, le plus avide de beauté intérieure, le plus pur et le plus profond. Son attitude détachée, qui met Luther hors de lui, enchante son traducteur. Spirituel, bienveillant, libre de tout fanatisme, ce prince de l'humanisme ne serait-il pas le premier Européen, l'idéal de l'humaniste et de l'homme d'Etat assez généreux pour croire, au milieu du XXe siècle, qu'on peut faire l'Europe? A moins de reconnaître plutôt cet idéal — peut-être avec Erasme lui-même... — chez l'hôte à qui est dédié *l'Eloge de la Folie,* le chancelier d'Henri VIII qui fut décapité à la Tour de Londres en 1635 et dont Victor Larock nous rappelle que « Rome l'a canonisé en 1935 ». — A. H.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Asensio F., S. J. — *El Dios de la Luz.* Rome, Univ. Grégor., 1958, VIII-226 p. 2.000 lires.

Barrat D. et R. — *Charles de Foucauld et la fraternité.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 192 p. 390 frs.

Benucci G. M. — *Gli Istituti Secolari nella nuova legislazione canonica.* 2e édit., Rome, Officium Libri Catholici, 1957, XVI-128 p.

Bravo B., S. J. — *Angustia y gozo en el hombre.* Madrid, Edic. Fax, 1957, 210 p.

Bultmann R. — *Geschichte und Eschatologie.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, VIII-188 p. 9 marks broché; 12,50 marks relié.

Campanella T. — *De sancta monotriade* inediti theologicorum liber secundus, édit. R. Amerio. Rome, Centro Internazionale di Studi umanistici, 1958, 179 p.

Carême, Catéchuménat pour notre temps. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1958, 72 p.

Centre Interuniversitaire d'histoire contemporaine. Cahiers — Mededelingen. I-III. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 54, 38 et 40 p. 45 frs par cahier.

Christmann H. M. — *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe.* Heidelberg, F. H. Kerle, 1958, 56 p. 2,80 marks.

Conte a Coronata M., O.F.M.Cap. — *Institutiones Iuris Canonici. De sacramentis.* Vol. III. Turin, Marietti, 1957, XII-1210 p.

Daniélou J., S. J. — *Théologie du judéo-christianisme.* Histoire des doctrines *chrétiennes avant Nicée.* Vol. I. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1958, IV-457 p.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fasc. XXIV : *Dorothée de Montau-Duvergier de Hauranne.* Paris, Beauchesne, 1957, col. 1665-1884.

Doit-on dire la vérité aux malades? Cahiers Laënnec, n° 3, 1957. Paris, Lethielleux, 1957, 56 p. 300 frs.

Dubois M.-M. (Mgr). — *Lourdes école mariale de primitive église.* Paris, Bonne Presse, 1958, 168 p. 555 frs fr. ou 73 frs b.

Ehrlich E. L. — *Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n.Chr.).* Berlin, W. de Gruyter, 1958, 158 p. 4,80 marks.

Enciclopedia Ecclesiastica, pubblicata sotto la direzione di A. Bernareggi, A. Meli e L. Cortesi. Tomes I-VI : *A-Mik.* 6 vols, Turin, Marietti, 1942-1955, XII-613, XIV-636, XII-624, XVI-625, XII-838 et XII-811 p. 120, 120, 8000, 8000 8000 et 7500 lires.

Evangile (L') de Jean. Etudes et Problèmes. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 260 p. 195 frs b. ou 1.800 frs fr.

Halkin Fr., S. J. — *Bibliotheca Hagiographica Graeca.* Tomes I-III. 3e édit., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1957, XX-284, 322 et 352 p. 800 frs.

Index Scriptorum Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC qui

afferuntur in novo glossario ab academiis consociatis iuris publici facto. Copenhague, E. Munksgaard, 1957, IV-194 p. 90 cour.

JUNGMANN J. A., S. J. — *Missarum Sollemnia.* 4e édit., 2 vols, Vienne, Herder, 1958, XXIV-633 et VI-659 p. 280 S.

— *Missarum Sollemnia. Nachträge zur dritten Auflage (1952).* Ibid., 24 p. 9 S.

LALOUP J. *Bible et classicisme.* Paris-Tournai, Casterman, 1958, 296 p. 84 frs b.

LEKEUX M., O.F.M. — *L'art de prier.* Paris, Lethielleux, 1958, 292 p. 900 frs.

MICHAUX M. et HOUSSIAU P. — *L'antiquité - La Grèce.* Paris-Tournai, Casterman, 1958, 168 p. 56 frs b.

MOLINARI P., S. J. — *Julian of Norwich.* Londres, Longmans, Green and Co., 1958, X-214 p. 16 sh.

MOLLAT F., S. J. — *Maître où habitez-vous?* Paris, Aubier, 1958, 384 p. 990 frs.

Mystère (Le) de Lourdes. Textes recueillis par Dom R.-J. HESBERT et Dom E. BERTAUD. Paris, Alsatia, 1958, 240 p.

NEUBERT E. — *L'âme de Jésus contemplée avec Marie.* Paris, Alsatia, 1957, 344 p. 585 frs broché; 750 frs relié.

Novum glossarium Mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC edendum curavit consilium academicum consociatarum. Fasc. L. Copenhague, E. Munksgaard, 1957, IV p., 232 col. 45 cour.

OBERMAN H. A. (Dr). — *Archbishop Thomas Bradwardine. A. Fourteenth Century Augustinian.* Utrecht, Kemink & Zoon, 1957, XII-246 p. 10 flor.

PANNEEL H. — *Les Fioretti du Curé d'Ars.* Paris, Bonne Presse, 1957, 222 p.

PAQUET J. — *Salaires et prébendes des professeurs de l'Université de Louvain au XVe siècle.* Léopoldville, Editions de l'Université, 1958, 36 p. 30 frs.

POINSENET M.D. — *De l'anxiété à la sainteté. Louise de Marillac.* Paris, A. Fayard, 1958, 272 p. 500 frs.

POULET Ch. (Dom). — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine.* Fasc. XXXV-XXXVI. Paris, Beauchesne, 1957, p. 1017-1104 et VI, 1-120.

Recherches sur la tradition platonicienne. Vandœuvres-Genève, Paris, Klincksieck, 1955, VI-242 p. 2500 frs fr.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 24-25. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, col. 161-352. 8,40 marks.

RIDEAU E. — *Euratom. Marché commun et C.E.C.A. Bilan, espoirs et risques.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 160 p. 480 frs.

SCHUMACHER W. A. — *Spiritus and Spiritualis : A Study in the Sermons of Saint Augustine.* Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1957, XIV-236 p.

SIEDLECKI E. J. — *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55.* Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1956, XII-298 p.

SMITS L., O.F.M.Cap. — *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin.* I. *Etude de critique littéraire.* Assen, Van Gorcum & Comp., 1956, X-337 p.

SOLOWJEW Wl. — *Una Sancta.* Band I (= Band II der Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew). Fribourg-en-Br., E. Wewel Verlag, 1957, 513 p. 36 marks.

SOUBIGOU L. (Mgr). — *La Croix au cœur de notre vie.* Paris, Lethielleux, 1957, 30 p. 100 frs.

— *Saint Paul. Guide de pensée et de vie.* Paris, Lethielleux, 1957, 176 p. 600 frs.

STEINMANN J. — *Saint Jérôme.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 383 p.

STENZEL A., S. J. — *Die Taufe.* Innsbruck, F. Rauch, 1958, 319 p. $6.20.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN. — *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 141-113 p.

TRÉSMONTANT Cl. — *La doctrine morale des prophètes d'Israël.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 199 p. 600 frs.

Vers un catéchuménat d'adultes. Paris, Centre National Catéchistique, 1957, 188 p. 700 frs.

WOESTELANDT M. — *Plan de prédication sur l'Ecriture.* Bruges, Abbaye de Saint-André, 1958, 68 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*